الدكتور توفيق الطويل
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة القاهرة

أُسُس الفَلسَفة

دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبد الخالق ثروت - القاهرة

محتويات الكتاب

الباب الثانى

الباب الثالث

الباب الرابع

مقدمة الطبعة السابعة (١)

تكفل موضوع هذا الكتاب سعة وشمولا ، ومنهج بحثه دقة وأمانة ، وأسلوب معالجته عرضا ومناقشة ... تكفل هذا برواج الكتاب فى العالم العربى طولا وعرضا ، وقد اقترنت كل طبعة تلت أولى طبعاته باضافات ضخمة . أثرت مضمونه وضاعفت حجمه ، وتيسيرا لتداوله اضطرنا تضخمه ــ منذ الطبعة الرابعة ــ أن نحذف بابا ــ من ثلاثة فصول ــ عن الفكر الاسلامى : كلاما وفلسفة وتصوفا ، وقد رفعنا من طبعتنا الراهنة أرقام الصفحات فى دليل المذاهب والمدارس ، وأبقينا ــ بعد ــ على حجمه ماأمكن ذلك .

وانا لنرجو أن يجد قارئه فيما ضم من تراث عقلى وروحى زادا من المعرفة الخصبة المشرقة ، يمده برؤية أوضح ، ويضىء له الطريق الى الاصالة والابداع .

١٩٧٩ ت . ط

(١) هى نفسها مقدمة الطبعة السادسة .

تصويب أخطاء

وقعت - أثناء الطبع - بضعة أخطاء مطبعية . لا تخفى على فطنة القارىء . ومن أهمها :

ص ١٢٨ أواخر السطر الاول والثانى صوابها : وقد رد الخوارزمى الهندسة الى الجبر فمهد ...

ص ١٤٥ خامس وسادس كلمة صوابهما : عشرين قرنا .

ص ٢٢٣ س ٢٠ صوابها : ويقول « روبرتسون وغيره من مؤرخى الفكر - (وفى الهامش يصحح الاسم الى : J. M. Robertson ثم يحذف رقم الصفحة) .

ص ٢٢٨ سطر ١ و ٢ صوابهما كما يلى : محسوسات . ولما كانت المحسوسات فى حركة متصلة فقد توهموا أن التعبير عن آية حقيقة بصددها مستحيل . ومن هنا نشأ مذهب ... الخ .

ص ٣٣١ سطر ١٠ - صوابها : ناتورب + ١٩٢٤ P. Natorp

الى زوجتى

فى ظل حياة كريمة كفلت لها أسباب الصفاء والاستقرار ، أعددت هذا الكتاب ، وبرغم ما اقتضته تنشئه ولدينا : « حسام ومنى » من رعاية ومشقة ، تكفل ما وهبت من جهد ، وما قدمت من عون ، بأن يظهر الكتاب على هذه الصورة ، فاليك أهدى هذا الأثر ، تقديرا لفضلك ، وعرفانا بجميلك .

ت . ط

ملاحظـات

١ ـ فى متن الكتاب . وفى كشاف الاعلام بوجه خاص اشرنا ـ بعد أسماء الفرنجة من الفلاسـفة والمفكرين ـ الى سـنة الوفـاة مسبوقة بعلامة الصليب + كما جرت عادة الكثيرين من كتاب الغرب . وتتبعنا هذا فيمن ورد ذكر أسمائهم عامة الى عامنا الحاضر ـ الا قلة منهم اشرنا فى الكثير من الحالات الى سنة ميلادهم اذا كانوا لا يزالون احياء . أو لم يبلغنا عن وفاتهم شيء . أما المسلمون فيسبق سنوات وفاتهم حـرف (ت) بمعنى توفى .

٢ ـ توخينا فى رسم أكثر أسماء الاعلام أن تحتفظ بها كما شاعت فى كتب العرب أو عند المحدثين ، وما لم يصبح شائعا فيها أبقينا على المقطع الاخير فى رسمه باللاتينية وهو (us) أو باليونانية (so) مع أن هذا المقطع نهاية للاسم تتغير بتغير الاعراب ، وعلى هذا جرت أكثر اللغات الاجنبية ، واحتفظنا أحيانا بحرف (p) باء فى أكثر الحالات دون أن نقلبه فاء كما فعل البعض فقلنا : بيرون Pyrrho مثلا ـ وعلى هـذا سـار العرب فيما لم ينقلوه عن السريانية وان لم يمنعنا هذا من أن نقـول فيتاغورس Pythagoras تمشيا مع النطق الشائع .

٣ ـ فى هوامش الصفحات اشارة الى أسماء الكتب ، اذا تكرر الكتاب اختصرت الاشارة الى ibid أو .op. cit ويراد بهما : المصدر نفسه ـ أو المكان نفسه و idem بمعنى المؤلف نفسه ، وعندئذ يجوز التعقيب على ذلك بذكر مصدر آخر للمؤلف نفسه ـ وذكرنا بعد رقم الصفحة فى بعض المصادر الفرنجية : ff أو .Seq ومعناها : ما بعدهـا من الصفحات .

٤ ـ تاريخ وفاة الاعلام فى العصور القديمة غير مؤكد محدد ، لهذا لم نتحفظ فى اختيار التاريخ الذى ذكرناه . والقارىء لا يهمه أن كان افلاطون قد مات فعلا عام ٣٤٨ أو ٣٤٩ ق . م .

مقدمات علمية

مقدمة الطبعة الرابعة

استغرق الفكر الغربى هذا الكتاب فى كل طبعاته السالفة ـ باستثناء باب أخير كنا قد أفردناه للفكر الاسلامى فلسفة وتصوفا وكلاما ـ وحتى فى طبعتنا السالفة توخينا أن نزيد حظ الفلسفات « الغربية » المعاصرة من دراسات الكتاب . وفى طبعتنا الراهنة حرصنا على أن نفسح للعلم وفلسفته « فى تراث الغرب » مكانا ملحوظا ، ولكننا مع هذا كله تحرينا فى هذه الطبعة أن نضع حكمة الشرق القديم ، وتراث العرب الزاهر فى عصورهم الوسطى ، فى مكان مرموق من تاريخ الفكر البشرى ، بعد أن أغفل فضلهما جمهرة الغربيين من مؤرخى الفكر .

وقد أشرنا فى طبعتنا الأولى الى أن كتابنا يضم دراسات يعارض بعضها بعضا ، ويفسح صدره لتطاحن المذاهب وصراع المدارس ، وان حرصنا عى أن نحدد موقفنا منها جميعا ، بتعقيبات ذيلنا بها فصول الكتاب . وبهذه السماحة نفسها جمعنا فى طبعتنا الراهنة بين وجهات نظر يعارض بعضها بعضا ـ وان تصدينا لنقض بعضها أو تأييد بعضها الآخر ، أو رفضها جميعا وفاقا لنزعتنا العقلية واتجاهنا فى التفكير .

فأما فى مجال الفلسفة فقد جمعنا فى هذه الطبعة بين رأى الذين ينحدرون بنشأتها الى اليونان ، ويجاهرون بأن الفلسفة اليونانية خلق عبقرى أصيل جاء على غير مثال ، بمعنى أنها لم تكن تتمة بناء بدأه غير اليونان ، ولا نتيجة مقدمات تنحدر بجذورها الى حكمة الشرق القديم ، ولما كانت الفلسفة قديما تشمل العلم الرياضى والطبيعى ، انتهى أصحاب هذا الرأى ـ من أمثال « برترند رسل » B. Russell الى أن اليونان هم الذين أنشأوا العلم الرياضى ، وابتدعوا العلم الطبيعى ، واخترعوا الفلسفة ! وفى ضوء هذا كثر حديث مؤرخى الفكر عما سموه بالمعجزة اليونانية ! جمعنا فى طبعتنا هذه بين هذا الاتجاه وبين رأى الذين وسعوا مدلول الفلسفة حتى شمل التراث الروحى والعقلى فى

حضارة الشرق الموغل فى قدمه — فيما ذهب « ماسون — أورسيل » P. Masson-Oursel أستاذ الفلسفة الشرقية ومدير معهد الدراسات العليا فى باريس — ومن ردوا نشأة العلوم الرياضية الى مصر القديمة وعدوا فن الهندسة اختراعا مصريا — فيما قال أمثال « ول ديورنت » W. Durant سيد مؤرخى الحضارات فى أمريكا — ومن تحروا أن ينبهوا الى خطأ الذين ينسون — عند الحديث على المعجزة اليونانية — الأب والأم اللذين نشأت عنهما هذه المعجزة . وجاهروا بأن الاب هو التراث المصرى القديم . وأن الأم هى ذخيرة بلاد ما بين النهرين — فيما قال « چورج سارتون » G. Sarton سيد مؤرخى العلم فى أمريكا .

هذا عن الفلسفة . أما فى مجال العلم — بمعناه الحاضر — فقد جمعنا فى طبعتنا الراهنة بين رأى جمهرة مؤرخى العلم من الغربيين ممن يردون نشأة العلم (الطبيعى) مستقلا عن الفلسفة الى أوربا الحديثة. استنادا الى أن المنهج التجريبى الذى استقل على أساسه العلم الطبيعى عن الفلسفة ، كان اختراعا أوربيا ! تحددت معالمه فى أوربا — بل فى انجلترا خاصة — فى مطالع العصور الحديثة . فصلنا فى بيان هذا الاتجاه كما بدا فى مؤلفات الغربيين من مؤرخى الفكر . ولكننا عارضناه فى طبعتنا هذه برأى جديد ينحدر بنشأة المنهج التجريبى العلمى الى مفكرى العرب ابان العصور الوسطى ، فهم الذين سبقوا الى اتخاذ الملاحظة طريقا الى الكشف عن الحقائق الكونية ، واستعانوا بالآلات والأجهزة العلمية تفاديا لقصور الحواس عن ملاحظة الظواهر الطبيعية . واستخدموا « التجربة العلمية » متى تيسر اجراؤها . وقد سماها جابر بن حيان « بالتدريب » وسماها الحسن بن الهيثم « بالاعتبار » : وافترضوا الفروض لتفسير الظواهر التى يدرسونها . وحرصوا على تمحيص فروضهم فى ضوء التجربة . ابتغاء التوصل الى كشف «قوانين» تفسر هذه الظواهر تفسيرا علميا ، بل فطنوا الى ما لم يفطن اليه رواد المناهج من الغربيين المحدثين . وهو أن هذا الاستقراء لا يغنى عن الاستنباط عند تطبيق القوانين العامة على الحالات الجزئية ! وزادوا

فاصطنعوا بالفعل هذا المنهج العلمى فى دراساتهم . فكان علم الكيمياء عند أمثال « جابر بن حيان » وعلم الطبيعة (البصريات) عند أمثال الحسن بن الهيثم . وعلم الفلك عند أمثال « البيرونى » وعلم الطب عند أمثال « أبى بكر الرازى » « وأبى القاسم الزهراوى » .... فنشأت بهذا العلوم الطبيعية فى التفكير العربى قبل أن تنشأ فى تراث الغربيين بمئات السنين !

بل حتى فى مجال العلوم الرياضية . كان لأعلام العرب ابان العصور الوسطى فضل ملحوظ فى ترقية بعضها واختراع بعضها الآخر ! نشأت هذه العلوم — تجريبية على الأقل — فى مصر القديمة منذ بضع عشرات من القرون ! ونشأ بعضها فى صورته النظرية فى الفكر اليونانى الذى تلا ذلك . وفضل العرب فيها لا ينكر ، فعلم الجبر يدين للعرب الذين كانوا أول من أقامه على قواعد منطقية ، وعن العرب أخذ الغربيون أسمه Algebra ، وسميت اللوغارتمات فى أوربا « بالغورتمى » نسبة الى « الخوارزمى » ! وابتدع ثابت بن قرة والبوزجانى علم التفاضل والتكامل Integral Calculus وكان العرب أول من أقام حساب المثلثات Trigonometry علما مستقلا عن علم الفلك ....

وقد فطن الى فضل العرب على نشأة العلم الطبيعى والرياضى ، قلة من المحدثين من مؤرخى الغرب الذين أكبوا على هذا التراث ، وعكفوا على دراسته ، ووقفوا على الكثير من كنوزه المخبأة ، فردوا اليه بعض ما يقتضيه الانصاف الأمين من حقوق فى مجال الفكر البشرى ، وأوضحنا نحن فى ايجاز ما غمض من اشاراتهم . فأنصفنا فى هذه الطبعة أعلام مفكرى العرب من ظلم حاق بهم أجيالا ، واكتفينا فى هذا كله « بلمحات خاطفة » تشير الى كنوز هذا التراث ، دون أن نقف عنده طويلا . لأن فى عزمنا أن نفرد لتفصيل الحديث فيه كتابا مستقلا (١) .

---

(١) تحت عنوان « قصة العلم ومناهجه بين الفكر العربى والفكر الغربى » — دراسة مقارنة فى فلسفة العلوم . وقد نشرنا بحثا مفصلا فى مجلة عالم الفكر . تحت عنوان : خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين . (العدد ٤ مجلد ٣) .

وسيعرف القارىء أن حديثنا عن العلم الطبيعي والرياضي فى كتاب عن « أسس الفلسفة »، يبرره أن مفهوم الفلسفة كان — حتى مطالع العصور الحديثة — يتسع لكل معرفة منهجية منظمة ، وأن العلم — استقرائيا تجريبيا أو صوريا رياضيا — لم يكن قد استقل عن الفلسفة بعد .

وهكذا احتلت فى طبعتنا الراهنة حكمة الشرق القديم . وتراث العرب الوسيط . مكانا ملحوظا من تاريخ الفكر البشرى ، فكثيرا ما كنا نبدأ فى تأريخ موضوعات بحكمة الشرق القديم ، ونمضى فى تطورها عبر اليونان والرومان ومن تلاهم ، حتى اذا فرغنا من أوربا فى عصورها الوسطى ، كشفنا عن دور التراث العربى الذى احتل مكان الصدارة بين الفكر الاوربى الوسيط فى ركوده وجموده ، والفكر الاوربى الحديث فى حركته ويقظته ، لأن الغرب حين أخذ ينفض عن نفسه آثار الجمود الذى جثم على صدره فى العصور الوسطى ، وهم باليقظة والنهوض ، لجأ — منذ العصر المدرسى — الى العرب وجد فى نقل كتبهم التى طوت تراث الأقدمين الى اللغة اللاتينية — وقد كانت يومئذ لغة العلم فى أوربا — وراح يستقى منها العلم بتراث أجداده الأولين من اليونان والرومان ، ووقف خلال ذلك على اضافات الفكر العربى الأصيل الى هذا التراث القديم ، وكان هذا من أظهر العوامل تأثيرا فى نهضة أوربا الحديثة — اتبعنا هذا فيما كتبنا ، الا حين كان يبدو لنا أن طرافة التفكير العربى تبدو أروع حين يذكر عقب التفكير الغربى فى عصوره الحديثة ! ولكن هذا على أى حال قد شجعنا على أن نحذف من طبعتنا الراهنة الباب الخامس بفصوله الثلاثة[١] ، تفاديا لتضخم الكتاب وتعذر تداوله بين القراء ، واستجابة لما قيل من أن وضعه قد لا يقتضيه الحديث عن « أسس الفلسفة » ، مجردة عما يقيدها بمكان ، أو يربطها بظروف وملابسات !



(١) كان عن الفلسفة الاسلامية ، وقد تناولها فلسفة وتصوفا وكلاما .

وبعد . فهذا هو كتابنـا الذى نقـدمه اليوم فى ثوبه الجـديد الى قرائه . حرصنا فى كل طبعاته على أن يضـم الاصـول التى لا يستقيم بغيرها مدلول الفلسفة ، ولكن سماته وقسماته كانـت تتغير فى كل طبعة عما كانت عليـه فى سابقتها . فليس العلم قائمـة بأفكار جامدة ميتة محصورة عددا ، محـددة شكلا ولونا ، يلوكها المؤلف عبر السنين . ولكنه أفـكار حية تسعى ، تنمو وتتناسـل وتتكاثر وتتطور عبر الأيام . وتتجدد فى ذهن المؤلف وفاقا لمـدى تفاعله مع قراءاته وخبراته . ومبلغ تكيفه مع تيارات المحيط الاجتماعـى والفكرى الذى يعيش فيه ، وتطور الكتاب — أى كتاب — عبر طبعاته المختلفة ، صـورة لتطور الفكر عند مؤلفه ، ومن هنا كان حرصنا على أن نسجل فى فاتحة الـكتاب مقدمات طبعاته !

وبعد ، فما نظن أنا فى حاجـة الى أن نعيـد هنا ما قلناه فى مقـدمة طبعتنا الاولى بشـأن أبواب الكتاب وفصوله ، والمنهج الذى اصطنعنا فى دراستها ، ولا أن ننبه قارئنـا الى اننا أقمنا على خطتنا التى رسمناها منذ أن نشر هذا الكتاب أول مرة ، وأخص ما يميزهـا تلك السماحـة التى استقبلنا بها تطاحن المذاهب ونزاع المدارس ، مع الحـرص على تحديد موقفنا منها جميعا ، بتعقيبات ذيلنا بها موضـوعات الكتاب فى شتى فصـوله ، وأجريناها كلها فى اتجاه واحد يمضى مع تيار الفلسفة العقلية وينصب آخر الأمر فى خضمها دون أن تستهين بخطر اتجاهات التجريبيين والوضعيين ومن سـاير ركبها ! وانا لنرجو فى نهـاية هـذا التمهيد — ما رجوناه فى ختـام طبعتنا السالفة — أن يسـاهم هذا الجهد المتواضـع — بأى نصيب — فى اثراء العقل واخصاب المعرفة ، واضاءة الطريق الى الاصالة والابداع .

ت . ط

مقدمة الطبعة الثالثة (١)

أدركت هذه الطبعة اضافات كان من أظهرها تضخم نصيب الفلسفات المعاصرة . وقد تناولناها كما بدت فى الفلسفة العملية ، والماركسية والوجودية ، والوضعية المنطقية (٢) . ورأينا كيف انصرفت كلها عن دراسة الوجود باطلاق ، واهتمت — مع استثناء الأخيرة — بالبحث فى الانسان وحياته الواقعية ؛ بل مضينا مع الفلسفات التقليدية الكلاسيكية من المثالية ، والواقعية ، والعقلية ، والحدسية ، والتجريبية(٣) ، حتى آخر تطوراتها فى وقتنا الحاضر .

وكان طبيعيا أن يقتضينا ضيق المقام واتساع آفاق الموضوع ، وتنوع المذاهب وتعدد اتجاهاتها ، أن نتوخى الايجاز فى عرضها ومناقشة مقوماتها ، حتى يتسنى لنا أن نلم بهذا الفيض من الفلسفات فى مثل هذا الكتاب .

وقد عرف بالتطورات التى أدركت هذه الطبعة بعض الاصدقاء ، فطلب الى أحدهم أن أستبعد ماضى الفلسفات الكلاسيكية من كتابى ، اكتفاء بأحدث تطورات الفلسفة كما تتمثل فى اتجاهاتها المعاصرة ! راعنى هذا الرأى لانى سمعت ما يشبهه من بعض تلاميذى الذين تخصصوا فى دراسة الفلسفة ! من أجل هذا رأيت أن أقف عنده قليلا ، لأعرض ما قيل فى التنفير من تاريخ الفلسفة ، وما عرف من وجوه الاغراء بدراسته ، عسى أن نتبين خلال ذلك وجه الحق فى هذه المسألة :

اشتد الكلف بالماضى والعمل على احياء تراثه عند رواد الفكر

---

(١) لم نجد ضرورة تبرر اعادة نشر المقدمة التى مهدنا بها للطبعة الثانية

(٢) وهى بالترتيب : — Pragmatism — Marxism — Existentialism — Logical positivism

(٣) هى : Idealism — Realism — Rationalism — Intuitionism — Empiricism

الاوربى الحديث فى عصر النهضة . فمهد هذا لنشـأة تاريخ الفلسفة بمعناه الصحيح . ثم تولاهم النفور من الماضى حين ساورهم الظن بأن الاعجاب بتراثه يعوق البحث النزيه عن الحقيقة . ويعرقل انطلاق الفكر الحر . وبدت هذه الظاهرة فى مطلع القرن السابع عشر عند الذين انصرفوا عن احياء الماضى ونزعوا الى انشاء فلسفة جديدة مبتكرة . اذ خشى جمهرتهم من هذا الماضى الذى يريد أن يستمر حيا فى الحاضر وأن يعيش أبدا ، وأشفقوا منه على مصير الفكر الحى الذى كان يدافع عنه « ديكارت » وهو يعيد بناء الفلسفة ليحميه من قوى الماضى ــ فيما يروى عنه اميل برييه E. Brèhier من أجل هذا أوصى هؤلاء الرواد بالانصراف عن الماضى وحذروا من مغبة التشيع له . وطالبوا بالتهيؤ لاستقبال الدنيا بكرا متجددة متطورة على الدوام أبدا .

والى ما يقرب من هذا ذهب واضعو مناهج البحث العلمى الحديث . فأوجب « فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon » فى الجانب السلبى من منهجه التجريبى أن يطهر الباحث عقله من « أوثان المسرح » حتى لا يتقيد بتراث الماضى ويجمد عند آراء الاغيار ، وحرص « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes فى أولى قواعد منهجه العقلى على أن ينبه الباحث الى ضرورة الاعتزاز بعقله ، وجعل وضوح الافكار وجلائها مقياس الصواب والخطأ ، وبهذا انتفت الكتب القديمة والسلطة الكنسية مصدرا للحقيقة ، وهكذا كان اتجاه جمهرة المفكرين فى هذه الفترة ، ذهبوا الى القول بأن استمرار الماضى حيا فى الحاضر ، يضلل العقل ويعوق انطلاق الفكر .

على أن هذه الفترة التى اشتد فيها الهجوم على الاهتمام بماضى التفكير الفلسفى ، لم تعدم منصفين يقدرون الاستعانة بالتفكير الماضى فى مجال البحث عن الحقيقة ، وكان فى مقدمة هؤلاء « ليبنتز » + ١٧١٥ Leibnitz الديكارتى الذى عده مؤرخو الفلسفة من أتباع مذهب التوفيق والاختيار Eclecticism وهو المذهب الذى يمكن تصوره فى صورته المتزمتة رجعا للغلو فى الاستخفاف بماضى التفكير ، لانه

أصلا ينطوى على غلو فى الاهتمام بتاريخ الفلسفة يقترن بالحرص على تقدير تراثه والانتفاع بكنوزه • وقد بعث هذا المذهب فى القرن الماضى « فكتور كوزان » — ١٨٦٧ V. Cousin وجد مع أتباعه فى الترويج له . وذهب أبعد مما ذهب صاحبه « ليبنتز » اذ صرح بأن تاريخ الفلسفة قد استوعب الحقائق كلها ، وأن السابقين من أهلها لم يبقوا لخلفائهم مجالا لبحث . ولم يتركوا فى ميدان الفكر جديدا يمكن كشفه والعثور عليه ، فحسب الفيلسوف عندهم أن يستبعد من مذاهبها المعروفة ما تتضمن من وجوه الباطل ، وأن يبقى على ما تنطوى عليه من عناصر الحق ، وأن يوفق بين هذه العناصر بعضها والبعض ، وينشىء منها خلقا جديدا ! وبهذا المذهب تفنى الفلسفة فى تاريخها ، ويذوب حاضرها فى ماضيها ، ويوصد بهذا باب التجديد والابداع الحقيقى •



وتعقيبا على ما أسلفنا نقول ان فى كلتا الوجهتين من النظر غلوا ينبو بها عن جانب المعقول ، فمذهب التوفيق يظهر عادة بعد الفترات التى تعج بالتفكير الشامخ البناء ، يقف أمامه الخلف مشدوها فلا يدرى أين سبيل التجديد والابداع ، وعندئذ يقنع بعرض الماضى وتخير ما يروقه من كنوزه ، وتلفيق بعضها مع بعض عسى أن تستوى مذهبا جديدا ••• ! وحسب هذا المذهب قصورا ونقصا أنه يعوق الابداع الحقيقى فى التفكير الفلسفى ، اذ الاصل فى كل مذهب — فيما يقول البعض — أنه كل متكامل ، فكيف يجوز من الناحية النظرية تلفيق مذهب جديد من فكر مسلوخة من مذاهب مختلفة متنافرة ••• ؟ ان الفكر متجدد متطور على الدوام أبدا ، فليبق باب التفلسف الصحيح مفتوحا على مصراعيه ، وليس يمنع هذا من الانتفاع بتراث الماضى والافادة من كنوزه ، أما الاعتقاد بأن السابقين قد كشفوا الحقائق كلها ، ولم يتركوا لخلفائهم مجالا لبحث فضلال مبين يعوق التفكير ويعرقل انطلاق العقل لا محالة •

أما حملة رواد الفكر الحديث على ماضى التفكير الفلسفى ، فقد كان لهـا ما يبررها فى ذلك العصر ، اذ أرادوا بها أن يحرروا الفكر الجديد من « استبداد » السلطة العلمية ــ ممثلة فى أرسطو ــ و « طغيـان » السلطة الدينية ــ ممثلة فى الكنيسـة ــ وتطلعوا الى أن ينقلوا العقل الجديد من الجمود والركود الى الحركة والحياة ، ومن التقليد والمحاكاة الى التجديد والابداع ، وقد لا يعدو الحق من يقول ان هـذه الظاهرة كانت وليدة عصرها ، وانها بوضعها القديم قد انتهت بانتهاء مبرراتها .



والادنى الى منطق العقل أن نقول مع « ليون روبان » Leon Robin ان اغفال ماضى التفكير ميسور فى العـلم مستحيل فى الفلسفة ، لان تاريخ العلم مختلف عن العلم نفسـه ، وليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ، فان تاريخ الفلسفة فلسفة ، وهـو يبدو أمام الفيلسـوف فى تجدد وتطور متصـل ، الى جانب أنه يسمو على مجرد التوسع فى المعرفة. والمشكلات التى أثارهـا القدامى من الفلاسفة لم تزل بعد باقية وستظل باقية دواما ، لم تتغير موضوعاتهـا وان طعمها البحث بعناصر جـديدة . أما تاريخ العلم فليس جزءا من العلم نفسـه ، انه ماضى العلم ، هو الجزء الفانى من المحاولات التى قام بها العلماء ابتغاء التوصـل الى الحقيقة ، أو هو الجهـد الذى أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية المطلوبة منه ، وهذا الماضى يشبع رغبة الطامع فى التوسـع فى المعرفة ولا يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فانه يكون جـزءا منها ، ومن ثم يرضى أعمق مطالب الفكر وأشملها (١) .

والباحث فى ماضى الفلسفة كلمـا توغل فى مجاهله صادفته فى كـل لحظة من اللحظات أصـالة Originalité لا عهد له بها من قبل ، ولن

---

(١) L. Robin, La Pensée Grèque et les Origines de L'Espirit Scientifique. 1912, p. 5-6.

وقد نقله الى الانجليزية M.R. Dobie تحت عنوان (Greek Thought and the Origines of the Scientific Spirit 1928, p. 4).

تتجلى مرة أخرى فيما بعد . والارتداد الى هذا الماضى لا يعوق انطلاق العقل ، وانما يشجع على تحرير الفكر ويساعد على تقويض الافكار التى يعوزها التمحيص ، ويحول دون التسرع فى اصدار الاحكام المبتسرة فيما يقول « اميل برييه » (١) . انه يقفنا على التفكير البناء الشامخ ويغرينا بحب الحقيقة ويعلمنا مناهج كشفها ، ويثير فينا روح البحث النزيه والتفكير الدقيق ، انه يكشف عن المحاولات التى قام بها الفلاسفة رغبة فى حل الاشكالات التى عرضت لهم ، ويهدى الى الالمام بمواضع الخطأ فى محاولاتهم ، ومواطن القوة فى تفكيرهم ، ويثير فى النفس النقد الحر . . . ان فى وسع دارس العلم أن يقنع بالنتائج — القوانين — التى انتهت اليها مباحث العلماء دون الرجوع الى تطور التفكير الذى أسلم اليها ، لأن ماضى العلم هو الجزء الفانى من العلم (٢) — كما قلنا من قبل — أما دارس الفلسفة فانه لا يستطيع قط أن يستغنى عن ماضيها ، لان هذا الماضى يكون جزءا منها ويشترك معها فى موضوع واحد ، والجديد فى الفلسفة يقوم فى العادة على قديم ، واذا نزع أصحاب الجديد الى تقويض القديم أملا فى أن يقيموا بناءهم جديدا من كل وجه ، تبينوا آخر الأمر أن البناء الجديد قد أقيم من لبنات قديمة ، وأدرك الناقد المحايد — متى كان ملما بماضى الفلسفة — أن كثيرا من الحلول التى قدمها لحل المشكلات السابقون من الفلاسفة ، تزخر قوة وينبض حياة ، وقد يبدو أمام المنطق السليم أصح وأسلم من كثير من الحلول التى يقدمها لهذه المشكلات المعاصرون من الفلاسفة ! بل ان الفلاسفة الذين حاربوا الماضى كانت فلسفتهم من غير شك على اتصال وثيق بالماضى وتراثه ! وفى مقدمة هؤلاء كبيرهم « ديكارت » أبو الفلسفة الاوربية الحديثة ، ذلك الرجل الذى لم يعتقد قط أنه تعلم

---

(١) E. Bréhier, L'Hist. de La Philosphie, Vol. 1, p. 1

(٢) ومع هذا تعنى جامعات العالم المتمدين بتدريس تاريخ العلم ، وقد قال لى منذ ثمانية عشر عاما A.C. Crombie المدرس بقسم تاريخ العلم وفلسفته بجامعة لندن (وهو الآن أستاذ مساعد بجامعة اكسفورد) ان جامعته تفاخر جامعات انجلترا بأنها لا تقنع بتدريس تاريخ العلم كمادة ، وانما تخصص له قسما department بهيئة تدريس كاملة ...

أو كان يمكن أن يتعلم شيئا من أحد كائنا من كان .. ! والذى أخذ على عاتقه أن يعيد تنظيم العالم وحده ! وأن يأخذ مكان أرسطو فى مدارس العالم المسيحى ... والذى أراد بقصة المدفأة[1] أن يستبعد كل الجهود التى بذلها الفلاسفة من قبل ، وأن يستأنف الفلسفة وكأن أحدا قبله لم يفلسف ، وأن يجدد البناء لاول مرة ولآخر مرة — فيما يقول أستاذنا « الكسندر كواريه[2] » هل انقطعت صلة هذا الفيلسوف بالماضى الذى كان يحاربه وهو يعيد بناء الفلسفة ؟ كلا ، فقد جاءت فلسفته على تعارض مع فلسفة القدماء ، أنشأها على أنقاض الفلسفة الارسطاطاليسية التى جد فى هدمها ، وأقامها من لبنات استمد الكثير منها من فلسفة القديس « أوغسطين » + ٤٣٠ والقديس « أنسيلم » + ١١٠٩ ودنزسكوت + ١٣٠٨ ومن اليهم من فلاسفة العصور الوسطى ، أليس معنى هذا أنه كان على اتصال وثيق بالماضى وروحه ، وأن الماضى كان له تأثيره الخفى النفاذ على فلسفته ... ؟ والغريب أنه يعترف هو نفسه — مع حملته على الماضى — بأن منهجه يقتضى أن يستعين بما وقف عليه من تراث الماضى (والحاضر) بعد أن يقوم بفحصه واختياره بعقله حتى يتسنى له أن يستبعد الباطل منه ويبقى على الحق فيه .. ! وفى قصة سلة التفاحة التى وردت فى خطابه الى الاب ميلان [3] ما يشهد بما نقول .

---

(١) خطر له وهو جالس أمام المدفأة فى يوم بارد أن المصنوعات التى اشترك فى صنعها كثيرون ، تجىء أقل كمالا من المصنوعات التى أخرجها صانع واحد ، والبيت الذى يشيده بناء واحد يبدو أكمل من بيت يشارك فى بنائه كثيرون ، والمدينة التى تنشأ على أجيال متعاقبة تبدو أقل نظاما من المدينة التى تقام دفعة واحدة ، وكذلك الحال فى العلوم ، شارك فى تكوينها على مر العصور كثيرون ، فجاءت خلوا من اليقين ، وحفلت بالاخطاء والاضاليل ، ومن هنا وجب أن ينهض باعادة بنائها فرد واحد ... !! وقد شرع هو فى النهوض بهذا العمل ... !

(٢) A. Koyré. Trois Leçons sur Descartes 1937, p. 9-24.
وقد ترجمه الى العربية المرحوم الاستاذ يوسف كرم : ثلاثة دروس فى ديكارت .

(٣) يقول اذا كان لديك سلة من التفاح بعضه فاسد متلف للبعض =

ان تاريخ الفلسفة يقفنا على مختلف وجهات النظر التى قيلت فى موضوعات البحث الفلسفى . من هنا مست حاجة المشتغلين بالفلسفة الى الاغتراف من معينه والاستعانة بتراثه على الخلق العبقرى الاصيل . وبالرجوع اليه يعرف دارس الفلسفة بدء التفكير فى كل مشكلة تعرض له ، ويلم بالتطورات التى أدركت هذا التفكير ، والحلول التى قدمها الفلاسفة للمشكلات خلال الزمن ، وهذا كله كفيل بأن يثير فى نفسه روح النقد الحر ، ويغريه بمحبة الحقيقة ، ويدفعه الى الاستمساك بالقيم العليا من حق وخير وجمال (١) .

ومن أجل هذا وغيره — مما أسلفنا — توخينا أن نجمع فى كتابنا الحلول التى قدمها لمشكلات الفلسفة القدماء والمحدثون والمعاصرون على السواء ، ولم نجد فى حاضر الفلسفة ما يغنى عن ماضيها ، بل آثرنا أن ننهل من معين الماضى الذى يجرى فياضا متجددا مع كل عبقرى فى أى عصر من عصور التاريخ . وانا لنرجو أن يتكفل هذا التراث الغنى الخصب باثراء العقل واخصاب المعرفة واضاءة الطريق الى الاصالة والابداع .

ت . ط

=

الآخر ، فماذا تفعل لتتخلص من الفاسد الا أن تفرغ السلة كلها ، وتاخذ فى فحص التفاح واحدة واحدة ، لتعيد السليم منه الى السلة وتطرح التالف بعيدا عنها ، والمعنى واضح . فالسلة هى العقل والتفاح هو الافكار التى تملأه .

(١) فصلنا فى بيان موقف الفلاسفة من تاريخ الفلسفة فى بحث مفصل لنا تحت عنوان « مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة » . وقد نشر فى كتابنا : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى — مع بحوث أخرى .

مقدمة الطبعة الأولى

هذا كتاب أجملت فيه أسس الفلسفة وأصولها . فى محاولة أريد بها توخى الدقة فى الدراسة وتحرى البساطة والوضوح . فى غير ابتذال يخرج الكتاب عن نطاق البحث العلمى ؛ وقد حرصنا على الاحاطة والشمول الذى يحتمله بحث ينأى به صاحبه عن الدراسة السطحية ما استطاع الى ذلك سبيلا ، وتحرينا عند عرض المذاهب ومناقشتها أن نستبعد التحيز من حسابنا ، فلا ننسى محاسن المذهب ونحن فى غمرة الكشف عن مآخذه ، ولا نغفل عن وجوه التهافت فيه ونحن منصرفون الى بيان محاسنه ، فليس أضل عندنا من رفض مذهب كامل أو قبوله جملة وتفصيلا ، اذ بالغا ما بلغ ضيق الباحث بمذهب ما — أو حتى بالاسس التى يقوم عليها مذهب ما — فانه واجد فى ثناياه بعض مايروقه ويرضيه ، ومثل هذا يقال على المذهب متى كان مثارا لاعجاب الباحث المنصف ، ان مواضع الضعف لا يتنافى وجودها مع مواطن الاعجاب ، ومنهج البحث العلمى لا يحتمل التحيز ولا يستقيم مع التعصب ، ولا يضيق بالنزاع بين المذاهب وهى تنشد الحقيقة فى مظانها .

ولكن من الفلاسفة المعاصرين من يضيق بأى نزاع بين الفلاسفة ، لانه يشهد بأن الفلسفة لم تنجح فى حل مشاكلها نجاح العلم الطبيعى الذى يستفتى التجربة ولا يذعن لغير جوابها ، فالاستاذ آير A. J. Ayer — أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة لندن (١) — يصرح فى كتاب من كتبه — يعتبر اليوم على صغر حجمه انجيل الدعوة الى الوضعية المنطقية المعاصرة — بأن المذهب الذى يدين به سيتكفل لا محالة بالقضاء على مدارس الفلسفة التى تقوم بينها بصدد الحق نزاع ، لان هذه المدارس

---

(١) كان استاذا فى جامعة لندن عند نشر الطبعة الاولى ، ثم نقل بعد استاذا فى جامعة اكسفورد — كما كان أولا .

قد أصبحت بعد قيام مذهبه تهذى ولا تقول الا لغوا (١) !! والى مايشبه هذا الموقف عامة ذهب أصحاب الفلسفة العملية الامريكية Pragmatism منذ مطلع القرن الحاضر (٢) .

ولكن الواقع أن التسليم بمقدمات المذهب الوضعى عامة — والوضعية المنطقية خاصة — يستوجب التسليم بما يلزم عن هذه المقدمات من نتائج ، فالوضعية ترى أن الفلسفة — بمعناها التقليدى(٣) — قد أصبحت بعد قيام العلم الطبيعى ومناهجه « غير ذات موضوع » ! ان قضاياها خلو من كل معنى يحتمل أن يوصف بالصدق أو بالكذب ! واذا كانت الفلسفة قد استنفذت موضوعها وافتقدت ما يبرر اليوم وجودها ، أصبح من العبث أن تتحدث عن وجود فلاسفة يتنازعون بصدد الحقيقة (٤) ! وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين قضايا العلوم الصورية (الرياضية) وقضايا العلوم الطبيعية فصلا قاطعا ، فجعلوا الاولى قبلية — سابقة على التجربة — تحليلية يستخرج محمولها من

---

(١) هو كتاب A. J. Ayer, Language, Truth and Logic قارن مثلا مطلع الفصل الثامن ص ١٣٢ — ١٣٤ من طبعته التاسعة (فبراير ١٩٤٩) . وقارن فى التعليق على هذا الموقف رأى أحد المعاصرين من خصوم الوضعية المنطقية وهو « موريس كورنفورس » M. Cornforth فى كتاب نشره عام ١٩٥٠ تحت عنوان :
In Defence of Philosophy, against Positivism and Pragmatism

(٢) ضاقوا بالنزاع الذى يثور بين الفلاسفة من أجل الحقيقة ، فقالوا ان العبرة بقيمة الفكرة فى دنيا الواقع ، فصوابها أو خطؤها مرهون بنتائجها فى حياتنا العملية ، وأن كره أتباع النزعة المنطقية الصورية Formalism . بهذا تحول مذهب البرجمانية الى منهج يستخدم للقضاء على النزاع الذى يقوم بين الفلاسفة بشأن الحقيقة ، ولا ضير فى نظر أتباعه من أن تفسر الظاهرة الواحدة بعدة نظريات قد يضاد بعضها بعضا .. ! وسنعود الى تفصيل هذا فى حينه ، وقارن : W. James, Pragmatism ص ٤٣ — ٨١ من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٣٤ . وتوفيق الطويل مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الاخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٨ وما بعدها .

(٣) قارن الفقرة (ب) من الفصل الاول فى الباب الاول .

(٤) انظر شرح هذا فى حديثنا عن مفهوم الفلسفة (فقرة ٢ من الفصل الاول فى الباب الاول) وفى حديثنا عن موقف الوضعية التقليدية من التفكير الميتافيزيقى (فى الفصل الثانى من الباب الثانى) .

موضوعها . ومعيار الصدق فيها قانون عدم التناقض . وجعلوا الثانية بعدية تركيبية يزيد محمولها على موضوعها ما ينبىء عن علم جديد . ومعيار الصدق فيها هو « الواقع » ، فالتجربة ملاذهم الأعلى كلما نزعوا الى تقويم حقيقة . واستبعدوا من نطاق البحث العلمى كل ما لا يخضع لمنهج البحث التجريبى ، فبرروا بهذا ادعاءهم بأن التسليم بمذهبهم يفضى لا محالة الى اختفاء النزاع بين الفلاسفة (١) . وسيأتى بيان هذا بالتفصيل فى عدة مناسبات تالية .

للوضعيين فى هذا دينهم ولنا دين ، وان كان بين اتجاه الكتاب واتجاههم صلات رحم ووشائج قربى (٢) !! لن يختفى النزاع بصدد الحق بين الفلاسفة ما بقى عقل فى رأس انسان ، ومن السذاجة أن يظن ظان أن عقول جميع المفكرين ستنصب يوما ما — أو ينبغى أن تصب — فى قالب وضعى يتلاشى معه كل نزاع حول الحقيقة ، وأن الباحث ينبغى ألا يعرض لدراسة موضوع يتعذر اخضاعه لمناهج التجربة ، وأن كل بحث لا يتحقق فيه هذا فالعلم برىء منه ! حقيقة ان استبعاد التفكير الوضعى من مجال الدراسات الفلسفية ضلال مبين ، ولكن قبول هذا التفكير لا يعنى قط أن الوضعيين كانوا على حق عندما استبعدوا من حسابهم كل ما عداه من وجوه النظر ... بهذه السماحة يستقبل الكتاب تطاحن المذاهب ونزاع المدارس ، ولا عبرة بعد هذا بما يقوله كل فريق فى صاحبه !



(١) قارن فى هذين النوعين من القضايا كتاب « آير » Ayer السالف ص ٩ — ١٠ و ١٦ — ١٨ و ٧٨ — ٧٩ ثم انظر ص ٥٨ وما بعدها من بحث لنا تحت عنوان : « العقليون والتجريبيون فى فلسفة الاخلاق » مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، عدد مايو سنة ١٩٥٢ . وقد عرضنا لتوضيح هذا فى عدة مناسبات فى هذا الكتاب ، قارن مثلا حديثنا عن انكار الوضعية المعاصرة لما بعد الطبيعة (فى الفصل الثانى من الباب الثانى) .

(٢) المعروف ان دعاة المذهب العقلى لا يرفضون الموقف الوضعى وان كانوا لا يقنعون به ، وعلى عكسهم الوضعيون . يستخفهم الرضا عن موقفهم ، ولا يجدون مبررا للتسليم بموقف غيره .. ! وفى مبدأ التحقق عند اتباع الوضعية المنطقية خاصة ما يشهد بما نقول .

وبعد ، فان كتابنا يشمل خمسة أبواب ، عرضنا فى أولهــا للفلسفة مجالا ومنهجا ، فعرفنـا نشأتها وتعريفهـا وموضوعها وغرضها ، ووازنا بين منهج البحث عند العقليين ومنهج البحث التجريبى الذى تصطنعه العلوم الطبيعية ، وعرفنـا من حديثنا عن مجالها أنهـا تتناول بالدراسـة ثلاث مشـاكل رئيسـية هى : الانطولوجيـا أو مبحث الوجـود ، والابستمولوجيا أو نظرية المعرفـة ، والاكسيولوجيا أو مبحث القيم ، فأفردنا لكل مبحث من هذه المباحث بابا ، تحدثنا فى مبحث الوجـود عن « ما بعد الطبيعة » وموقف خصومه من انكاره ، وعرضـنا فى نظـرية المعرفة للبحث فى القدرة على ادراك الحقائق بين منكريها من الشـكاك ومؤيديهـا من أهل التيقن ، وأسلمنا هذا الى الحديث عن « طبيعة المعرفة» لنتبين حقيقة العلاقة بين الشىء المدرك والقوى التى تدركـه ، وعقبنا على هـذا بالبحث فى منابع المعرفة وأدواتها كما تبـدو فى مذاهب العقليين ومذاهب التجريبيين ومن وقفوا بينهما ، وتسللنا من هذا الى مبحث القيم، معنيين بالبحث فى : الحق والخـير والجمال ، حددنا مشاكلها وناقشـنا اتجاهات الفلاسفة فى تصورهم لطبيعتها وفهمهم للمقاييس التى تصطنع فى تقويمها أو تذوقها ، وعقبنا على كل منها بتأريخ العلم الـذى يعرض لدراستها تأريخا موجزا .

بهـذه الابواب الاربعـة كان يمكن أن ينتهى كتابنا عـن « أسس الفلسفة » ولكن صدور الكتاب فى مصر على يد مؤلف مصرى قد اقتضى التعقيب بباب خامس نعقده عن الفلسفة الاسلامية مجـالا ومنهجـا ، وأسلمنا الحديث عن مجالها الى البحث فى علم الـكلام والتصـوف فى الاسـلام ، على اعتبار أن الكلام والتصوف يدخـلان فى نطاق الفلسفة الاسلامية (١) .

وهكذا ينتهى كتابنـا الذى تشعب الى أربعـة عشر فصـلا ، يرى القارىء النقط التى تضمنها كل منها مجملة فى الفهرس التحليلى السابق ، ومفصلة فيما يليه من صفحات الكتاب .

---

(١) اضطرنا تضخم الكتاب منذ طبعته الرابعـة الى حذف هذا الباب ، وان كنا قد أوردنا فى ثنايا أبوابه الاخرى بعض الافكار التى تضمنها .

واختتمنا الكتاب بكشاف لأظهر الأعلام من فلاسفة ومفكرين ، مع الاشارة الى سنوات وفاتهم ان كانوا قد فارقوا دنياهم . أو ذكر مهنتهم أو تاريخ ميلادهم ان كانوا لا يزالون أحياء . وعقبنا على كشاف الأعلام بدليل يتضمن أهم المذاهب والمدارس والمسائل والموضوعات العامة(١). ويليه معجم فى ترجمة المصطلحات والمسائل التى وردت فى الكتاب . وزودنا هوامش الصفحات — أولا بأول — بالمصادر التى استقينا منها مادة البحث المقرونة بمصادر أخرى فى كل موضوع على حدة . وآثرنا مع هذا أن نضيف فى آخر كل فصل من فصوله أو باب من أبوابه ثبتا بمجموعة من مصادر عامة أخرى يستعين بها من يريد التوسع فى دراسة موضوعه ، اضطرتنا كثرة المصادر الى الحرص على تفادى تكرارها — حتى حين تتداخل فصول الكتاب وتمس الحاجة الى هذا التكرار .

* * *

يرى القارىء — من هذا الذى أسلفنا — أن نطاق البحث من السعة بحبث يتعذر استيفاء دراسته على الوجه الأكمل فى كتاب ، وقد كنا نتوخى عند دراسة موضوعاته المتشعبة أن نتخير أظهر ما قيل فيها من مذاهب ، كنماذج تشير الى اتجاهات الفكر البشرى فى حل ما يعترضه من اشكالات ، ولا تهدف الى حصر المذاهب أو احصاء اتجاهات العقل فى كل موضوع ، فليكن هذا الكتاب الذى أجملنا فيه موضوعنا بشيرا بسلسلة من الكتب تتناول موضوعات هذا البحث بالتفصيل ، عسى أن تضىء ما يحتمل أن يكون مظلما أو غامضا فى مناطق هذا المجال الرحب .

هذا هو الكتاب الذى نقدمه اليوم لقرائنا مؤملين أن يسد فى مكتبتنا العربية فراغا ، وأن يكون فى منهج البحث الذى اصطنعناه فى دراسة مسائله عرضا ومناقشة . ما يحقق الغاية المرجوة من وضعه واصداره .

توفيق الطويل

---

(١) حذفنا المسائل والموضوعات من هذا الدليل عند الطبعة الثالثة اختصارا لمواد الكتاب بعد أن تضخم .

الباب الأول

الفلسفة مجالا ومنهجا

الفصل الاول : مجال الفلسفة .

الفصل الثانى : فى مناهج البحث العلمى .

ـ من فلسفة العلوم ـ

الباب الأول

الفلسفة مجالا ومنهجا

لا يزال الباحثون فى الفلسفة على خلاف بصدد نشأتها وتعريفها . وتحديد موضوعها وبيان الغرض منها . ومنهج البحث فيها ؛ فمن الخير أن نتوخى الايجاز فى ذكر آرائهم . وأن نتحرى الاكتفاء بأشيعها وأدناها الى اتفاق الرأى بينهم •

وسينصب هذا الباب فى فصلين : يتناول أحدهما نشأة الفلسفة وتعريفها وموضوعها وغايتها — عند جمهرة القدماء والمحدثين والمعاصرين — ويعرض الفصل الثانى للحديث عن منهج البحث فيها مع مقارنته بمنهج البحث التجريبى الذى تصطنعه العلوم الطبيعية . وذلك توطئة لتفصيل القول فى الابواب الثلاثة التالية عن مباحث الفلسفة الرئيسية الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم •

الفصل الأول

مجال الفلسفة

١ ـ نشأة الفلسفة ٢ ـ تطور معنى الفلسفة قديما وحديثا
٣ ـ موضوعها ٤ ـ غايتها

---

١ ـ نشأة الفلسفة

بين الشرق والغرب

تمهيد ـ حظ الشرق من نشأتها ـ رد نشأتها الى الغرب ـ عودة الى ردها الى الشرق .

تمهيد :

فى القرن الرابع قبل ميلاد المسيح رد « أرسطو » نشأة الفلسفة الى اليونان ، وانحدر بها الى « طاليس » فى النصف الاول من القرن السادس قبل الميلاد ، وتابعه فى هذا الاتجاه جمهرة المحدثين من مؤرخى الفلسفة (١) .

وفى القرن الثالث قبل ميلاد المسيح وضع « ديوجين اللايرتى » كتابا ضمنه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم (٢) ، وعرض فيه للحديث عن فلاسفة مصريين وشرقيين ، فارتد بنشأة الفلسفة الى تراث الشرق القديم ـ ورأيه هذا لايعدم أنصارا بين المحدثين .

---

(١) اتفقوا فى ردها الى اليونان ، واختلفوا فى أول من تفلسف ، فذهب أمثال برترند رسل + ١٩٧١ B. Russell الى أنه طاليس : ورأى فكتور كوزان + ١٨٤٧ V. Cousin أنه سقراط : وقال سانتهلير Barthélemy-Saint-Hilaire + 1895 أنها المدارس الثلاث المتعاصرة : الايونية والايلية والفيثاغورية ... الخ .

(٢) قارن : Diogenes Laertius, Lives of Philosophers, 2 vols. وقد ترجم الى الانجليزية ثلاث مرات : ونقل الى الالمانية والايطالية ثم الفرنسية تحت عنوان :

Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité.

حظ الشرق من نشأتها :

يكاد ينعقد الرأى على أن الشرق القديم قد سبق اليونان الى ابتداع حضارات مزدهرة يانعة . تقوم على علوم عملية ناضجة . ودراسات نظرية دينية قيمة ، فأما عن العلوم العملية فحسبنا أن نشير الى أن قدماء المصريين كانوا أول من ابتدع الرياضيات واخترع الميكانيكا (١) وابتكر الكيمياء (٢) وأنشأ علم الطب (٣) . وأول من اخترع الكتابة وأقام

---

(١) يقول ول ديورنت Will Durant (مؤرخ الحضارات . فى الباب الذى عقده على مصر فى مجلده الاول من كتابه الضخم « قصة الحضارة ، The Story of Philosophy, p. 159, 179 ان مصر منذ بدء تاريخها المدون قد بلغت أعظم تقدم فى العلوم الرياضية . ويكاد ينعقد الاجماع على أن فن الهندسة اختراع مصرى . وقد سبق المصريون فيه اليونان والرومان وأوروبا الحديثة . حتى عهد الانقلاب الصناعى . ولم يفقهم فيه الا عصرنا الحاضر ، ولعلنا مخطئون حتى فى هذا الزعم ! ويتحدث سارتون George Sarton (مؤرخ العلم) فى كتاب له عن تاريخ العلم والنزعة الانسانية The History of Science and the New Humanism عن مقالين فى الرياضة منشورين على ورقتى بردى ترتد احداهما وهى (Golenischev papyrus) الى منتصف القرن التاسع عشر قبل الميلاد ، وهى منسوخة عن أصل يرتد الى اواخر الالف الثالثة قبل الميلاد ! ومن دلالات هذا التقدم الرياضي قيام الهرم الاكبر الذى يرجع تاريخه الى بداية القرن الثلاثين قبل الميلاد ! انظر ص ٦٧ وما بعدها فى كتابه المذكور بعد قليل . ويقول أ . ولف Wolf فى تأريخه للعلم والفلسفة (وقد نشر فى Outline of Modern Knowaedge أن أقدم عملية حسابية تتألف من ارقام متعددة وجدت على ورقة بردى مصرية (محفوظة الآن فى المتحف البريطانى) قد نسخت منذ ستة وثلاثين قرنا عن أصل أقدم منها بكثير .

(٢) اشتق اسمه من الكلمة المصرية القديمة « كيمى » أى الارض السوداء ـ كانت قبل النيل رملية صحراوية فردها النيل خصبة سوداء ويشهد بتقدم الكيمياء فى مصر القديمة تحنيط الجثث لتبقى عشرات القرون ، وما نراه فى معابدهم وعلى آثارهم من ألوان وأصباغ لا تزال زاهية حتى اليوم .

(١) ولعل من المفيد أن نشير فى معرض الحديث عن العلوم العملية الى علم الطب ـ الذى لم يسبق لنا الحديث عنه ـ أنشأته وأنضجته مصر القديمة ، يقول ول ديورنت (فى المجلد الاول من كتابه السالف الذكر ص ١٧٩ وما بعدها) وهو يتحدث عن العلوم فى حضارة مصر القديمة : أن اكبر مفخرة علمية فى تاريخ مصر هى علم الطب ، وقد كان من النضج =

المكتبات ودور الكتب (١) ، وأن البابليين والكلدانيين كانوا أول من درس أجرام السماء وأنشأ علم الفلك(٢) ... ومثل هذا يقال فى سائر

=

بحيث ظهر فيها كبار الاطباء والجراحين والمتخصصين فى فن التوليد وامراض النساء وطب العيون وتجميل الاجسام ونحو ذلك مما يظن انه من مبتكرات العصر الحديث . ويقول « ديورانت » ــ وغيره من مؤرخى العلم ــ ان أقدم الوثائق المصرية فى الطب بردية « ادوين سميث » التى يرتد تاريخيا الى ستة وثلاثين قرنا مضت . فوق أنها تستند الى مراجع مصرية أقدم منها بكثير ! وهى تصف ثمانيا وأربعين حالة من حالات الجراحة التطبيقية . وتعتبر اليوم أقدم وثيقة علمية معروفة فى تاريخ البشرية كلها ، بل عرفت مصر القديمة طرق اتقاء الامراض والحفاظ على الصحة ــ كاستخدام الملينات والمقيئات والحقن الشرجية وغيرها . وقال عن قدماء المصريين « هيردوتس » أول مؤرخ للحضارة انهم كانوا ــ بعد الليبيين ــ أصح شعوب الارض أجساما ! وقد كانت دوافع التفكير فى الطب ترتد الى أسباب عملية ، ولكن فى تحنيط جثث الموتى ــ لتعيش آلاف السنين ــ ما يشهد بان التفكير التجريبى كثيرا ما كانت العوامل الدينية من دوافعه .

ويقول جورج سارتون (كتابه History cf Science ح ١ ص ٣٣١) ان طب الامم القديمة قد بلغ ذروته على يد المصريين منذ سبعة وثلاثين قرنا . بل قبل طب اليونان فى عصره الذهبى بأكثر من ألف سنة ! ويقول (فى كتابه History of Science and the New Humanism ٧١ ــ ٢) ان اسكليبوس اله الشفاء عند اليونان ليس الا خليفة اله الطب عند قدماء المصريين ! فالاله امحتب يرتد تاريخيا الى شخصية تاريخية لطبيب عالم لمع فى مطلع القرن الثلاثين قبل الميلاد ! .. الخ .

(١) كان نبات البردى ينبت منذ الماضي السحيق على ضفاف النيل ، فعرف المصرى القديم بذكائه الفطرى (فيما يقول سانتهلير) كيف يتخذ من سيقانه أقلاما ، ومن أوراقه صحفا يكتب عليها ، ورأى أنه اذا كسر الساق سال منه سائل ملون فاتخذه مدادا ! وكتب الموضوعات الطويلة فى صحف كثيرة جمعها بعضها الى بعض فنشأ الكتاب ، وكثرت الكتب فجمعها فى مكان يبيعها فيه لمن شاء ، فنشأت المكتبات ، وأعد بعضها فى مكان آخر ليطلع عليها أو يستعيرها من يريد . فنشأت دور الكتب ! لاول مرة فى تاريخ البشرية ! ! ولا ندرى ماذا كان يمكن أن يكون مصير الحضارات الانسانية بغير الكتابة !

(٢) سبقوا شعوب الارض الى ملاحظة السيارات السبع وربطها بأيام الاسبوع السبع ، وتقسيم اليوم الى أربع وعشرين ساعة . وتنبأوا منذ الماضي السحيق بكسوف الشمس وخسوف القمر ونحو ذلك مما يرويه المؤرخون ــ قارن المستشرق الايطالى نللينو : علم الفلك : تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى (روما ١٩١١) .

شعوب الشرق القديم من حيث سبقها للغرب الاوربى القديم فى مجالات البحث العلمى التجريبى •

أما عن التفكير النظرى الدينى فمن دلالات سبق الشرق للغرب فى مجالاته ما خلفه لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلى فى الالوهية والبعث ، والخير والشر ، والمبدأ والمصير ••• وغير هذا من مجالات توصلوا بصددها الى آراء تردد صداها بعد ذلك عند القدامى من فلاسفة اليونان (١) • ومنذ أكثر من ثلاثة وثلاثين قرنا من الزمان توصل فى مصر القديمة « أمنحوتب الرابع المعروف باسم اخناتون » الى وحدانية الله مع شيوع الشرك الوثنى فى عصره (٢) ، وتوصلت « الزرادشتية » الفارسية الى الثنائية Dualism التى ارتد فيها العالم الى اله للخير واله للشر ، أو مبدأ للحياة ومبدأ للموت ، كما عرف الهنود منذ أقدم العصور حلول الله فى مخلوقاته ••• الى آخر ما يمكن ذكره فى هذا الصدد ، وكثير من فلاسفة اليونان الذين قيل ان الفلسفة قد نشأت على يدهم — كطاليس وفيثاغورس وديمقريطس (٣) — قد أموا بلاد الشرق القديم ، واتصلوا بثقافاتهم ونهلوا من معينها — باتفاق بين المؤرخين •

رد نشأتها الى الغرب :

ولكن جمهرة المحدثين من مؤرخى الفلسفة الغربيين — مع اعترافهم

---

(١) وجوه التشابه كثيرة ، حسبنا منها أن طاليس رد الموجودات الى الماء ، وقد سبقه الى هذا البابليون ، كما أن نظرية الجوهر الفرد atomism عند الطبيعيين من اليونان ، وتناسخ الارواح Transmigration عند الفيثاغورية يشبهان ما عرف من قبل فى معتقدات الهنود • كما ان المأثور عن الرواقية والابيقورية يشبه بعضه ما تضمنته نحل الشرق التى تلتمس الخلاص والسعادة عن طريق المعرفة . .الخ.

(٢) ثار على دين أمون السائد فى عصره وأساليب كهنته وفسادها ، وهاجم جميع الآلهة وحارب الطقوس الدينية الوثنية ، وجاهر فى شجاعة بأنه ليس فى العالم الا اله واحد — وأن رده الى الشمس — وألف فيه أغانى تفيض حماسة وايمانا — وفى المتحف البريطانى الان لوحة نقش عليها نشيد فى توحيد الاله (رع) — انظر W. Durant فى المجلد الاول من قصة الحضارة وهو عن ميراث الغرب من تراث الشر
Our Griental Heritage

(٣) زار الثلاثة مصر • وأقام ثانيهم بها نحو اثنين وعشرين عاما •

بسبق الشرق القديم الى ابتداع الحضارات . وتأثر اليونان بتراث حكمائه — متفقون على أن الفلسفة اليونانية خلق عبقرى أصيل جاء على غير مثال . ومن دلالاتهم على هذا أن من أخص ما كان يميز التفكير الفلسفى اليونانى : التماس المعرفة لذاتها ، بمعنى أن يتجه العقل الى كشف الحقيقة بباعث من اللذة العقلية ، ومن غير ان تدفعه الى ذلك أغراض عملية أو غايات دينية ، وهذا النوع من المعرفة النزيهة قد نشأ لأول مرة فى ظل اليونان وعاش فى كنفهم ، بحثوا فى الوجود لمعرفة أصله ومصيره . وتأملوا موجوداته وما يعروها من صنوف التغير ، بدافع من الرغبة النزيهة فى طلب المعرفة . ومن غير أن تسوقهم اليها ضرورة ملحة . أما الشرق القديم فقد التمس المعرفة ليسد بها حاجة عملية ، أو يشبع بها عقيدة دينية ، والى هذين النبعين ترجع معلوماته التجريبية وتأملاته العقلية .

قالوا ان المصريين قد استخدموا الرياضيات فى مسح الارض وشق الترع وغيرها من أغراض عملية ، واستعانوا بها وبالميكانيكا على اقامة الاهرامات التى مازالت تتحدى الزمن ، أقاموها لحفظ الجثث المحنطة اعتقادا منهم فى خلود النفس وحساب اليوم الآخر ، وتوسلوا بعلم الكيمياء فى تحنيط الجثث واستخراج العطور والاصباغ والالوان وغير هذا من أغراض دينية ، ولكن اليونان هم الذين انشأوا هذه العلوم فى صورتها النظرية الخالصة ، تجاوزوا فى الرياضيات مرحلة الامثلة الفردية المحسوسة الى مرحلة التعاريف والبراهين فتوصلوا الى القوانين والنظريات التى تستند الى البرهان العقلى [1] .

وكذلك كان الحال فى علم الميكانيكا النظرى ، كان اليونان — فيما

---

(١) مهد الطريق الى هذا طاليس وفيثاغورس وأفلاطون . . . حتى جاء أقليدس الاسكندرى + ٢٧٥ ق . م Euclide ووضع كتابه « الاصول » الذى بقى المثل الاعلى للتفكير الهندسي الكامل فى أوربا اكثر من عشرين قرنا ، وساهم فى هذا من اليونان الذين عاشوا فى جامعة الاسكندرية القديمة أرسطارخوس (أول من قال بنظرية دوران الارض) وأرشميدس وغيرهما .

يقول جمهرة الغربيين من المؤرخين — أول من عالج دراساته بروح علمية . اذ كان لارسطو الفضل فى انشاء هذا العلم النظرى وان أخطأه التوفيق فى صيغة عباراته . وأكمل السكندريون من أمثال أرشميدس + ٢١٢ق.م من « قننوا » المعلومات الميكانيكية لاول مرة فى تاريخ العلم .

وكان البابليون والكلدانيون قد سبقوا الى مشاهدة الكواكب ورصدها . فأنشأوا بهذا علم الفلك العملى ولكنهم كانوا مسوقين بأغراض تنجيمية أو عملية (كمعرفة فصول الزراعة ومواسم التجارة ونحوها) . أما اليونان فهم الذين أقاموا علم الفلك النظرى : رصدوا الكواكب لمعرفة « القوانين » ووضع « النظريات » التى تفسر سيرها وتعلل ظهورها واختفاءها . ويرجع الفضل الاكبر فى هذا الى بطلميوس السكندرى (فى القرن الثانى) بكتابه « المجسطى » الذى ظل المرجع الرئيسى فى علم الفلك حتى مطلع العصر الحديث .

ومثل هذا يقال فى العلوم التى أدت اليها فى الشرق القديم بواعث دينية . أو أغراض عملية ، عالجها اليونان بروح علمية حتى نشأت علوما نظرية تستند الى البرهان العقلى . وتقوم على « تقنين » المعلومات بغير باعث دينى أو عملى .

* * *

هذا عن العلم التجريبى ومناهجه بوجه عام ، أما عن التفكير النظرى المجرد فيقال ان حكماء الشرق القديم قد أرادوا به اصلاح الدين ، والنجاة من الشر ، ومن ثم كان النظر العقلى عندهم وسيلة وليس غاية فى ذاته كما كان حاله عند اليونان ، وامتزج فى مناهج بحثهم الاستدلال العقلى بالخيال والبداهة ، واختلط فى تفكيرهم الدين بالفلسفة ، بل كان تفكيرهم فى هذه المجالات وليد معتقداتهم الدينية ، فلم يجردوا الفلسفة من الدين ويعالجوا موضوعاتها لذاتها ، ومن هنا كان عجزهم عن وضع مذاهب تجمل الحقائق التى يتوصلون اليها بالبرهان العقلى ، ومن أجل هذا جاهر مؤرخو الغرب بأن الشرق وان أنشأ الحضارات الانسانية

الاولى . فان العلم والفلسفة بمعناها النظرى من ابتداع اليونان . يقول شيخ الفلاسفة المعاصرين « برتراندرسل » + ١٩٧١ Bertrand Russell فى مطلع كتابه الضخم عن « تاريخ الفلسفة الغربية » ان اليونان — وليس قدماء الشرقيين — هم الذين « أنشأوا الرياضة وابتدعوا العلم الطبيعى وابتكروا الفلسفة » . وفى مطلع القرن السادس قبل ميلاد المسيح . كان مولد العلم والفلسفة اللذين كانا — فى ذلك الوقت — ممتزجين . لم ينفصل أحدهما عن الآخر (١) . والى مثل هذا ذهب أساطين مؤرخى الفلسفة من أمثال « تسلر » E. Zeller ، عرضوا للرأى الذى شاع منذ الماضى السحيق ورد الكثير من مذاهب الفلسفة الاغريقية الى بلاد الشرق القديم ، وقالوا ان رأيا شاع منذ القرن الثالث قبل ميلاد المسيح — لعل الشرقيين أول من اخترعوه ثم تبناه اليونان بعد ذلك ! — وخلاصته أن الفلسفة اليونانية — أو معظم مذاهبها الشائعة على أقل تقدير — قد هاجرت من الشرق القديم الى بلاد اليونان ... وهم يعترفون بأن اليونان مدينون للشرق بالكثير من النظم الدينية والاخلاقية والمعلومات الفلكية والرياضية ، ولكنهم يرون أن الفلسفة اليونانية ومناهجها كانت خلقا عبقريا أصيلا جاء على غير مثال ، ولم ينشأ قط عن حكمة الشرق القديم ، وهذه هى المعجزة اليونانية فيما يقول أمثال « هنرى بير » H. Berr (٢) ، وقد سفهوا الاعتماد على التشابه فى وجهات النظر بين الشرقيين واليونان لتبرير الحكم بأخذ اللاحق عن السابق ، لأن الشعوب الشرقية وان كان لها أساطيرها وقصصها الدينى عن بدء الخلق ونحوه من موضوعات فلسفية . كانت جميعها على جهل بالتفلسف والتأمل فى الوجود لمعرفة طبيعته والوقوف على كنه موجوداته ، بالاضافة الى أن الفلسفة اليونانية وان كانت تحمل طابعا قوميا ملحوظا ، الا أنها كانت فى مذاهبها الرئيسية لا تستوحى دينا ، ولا تستفتى عرفا ، ولا تقيم لغير منطقها وزنا ، على عكس الحال فى حكمة الشرق القديم ،

---

(1) B. Russell, History of Western Philosophy, 1948, p. 21 ff.

(٢) انظر تصديره للترجمة الانجليزية لكتاب ليون روبان المذكور فى هامش سابق .

اذ لم يقدر لها قط أن تستقل عن الدين وتستغنى عن وحيه • وقد كان « أرسطو » — وهو أقدم شاهد يجوز الاعتماد عليه — يقرر أن المصريين هم أول من ابتدع العلوم الرياضية — بمعناها العملى — . ولكنه — مع دقته فى تتبع مذاهب القدماء فى تراث الفلاسفة الاولين — لا يشير قط الى فلاسفة مصريين أو شرقيين ••• الى آخر ما يقوله فى هذا الصدد جمهرة المؤرخين من الغربيين(١) •

هكذا قالوا ان اليونان قد أفادوا من تراث الشرق القديم فى الفنون والعلوم العملية ، فأعانهم هذا على أن يفرغوا للبحث النظرى النزيه فى حقيقة الموجودات وماهيتها ، بحثا قوامه التحليل المنطقى والترابط العلمى والبرهان العقلى ، ساعدهم على هذا اعترافهم بنظام الرق ، واعتقادهم بأن العبيد وظيفتهم القيام بالعمل اليدوى ، ومهمة السادة أن يتفرغوا للبحث النظرى المجرد ، أليس يقول أرسطو ان الاشتغال بالعلم يتطلب الفراغ ••• ؟ هكذا كانت نشأة الفلسفة بمعناها التقليدى على يدهم •

عودة الى ردها الى حكمة الشرق :

اذا كان هذا هو الرأى الشائع عند جمهرة الغربيين من مؤرخى الفلسفة ، فان الشرق لم يعدم منصفين من الغربيين أنفسهم يقولون بغير ذلك ، وحسبنا أن نستشهد بثلاثة من أعلام المعاصرين من هؤلاء ، وهم ول ديورنت سيد مؤرخى الحضارات (فى أمريكا) (٢) وجورج سارتون + ١٩٥٦ سيد مؤرخى العلم (فى أمريكا) (٣) وبول ماسون

---

(١) قارن مقدمة E. Zeller. Outlimes of the Hist. of Greek philosophy Eng. Trans. by S.F. Alleyne and E. Abbott L. R. Palmer فى طبعتها الثلاثين (عام ١٩٣١) •

(٢) انظر Will Durant. The Story of Civilistion. Part I وهذا الجزء يقع فى ١٠٤٨ صفحة وهو تحت عنوان Our Oriental Heritage. 1942

(٣) George Sarton, The History of Science and the New Humanism. 1956.

آورسيل Massan-Ourse أستاذ الفلسفة الشرقية ومدير معهد الدراسات العليا فى باريس (١) .

فأما أولهم فيقول فى معرض حديثه عن الفلسفة المصرية فى مجلده السالف الذكر (٢) ان مؤرخى الفلسفة من الغربيين قد جرت عادتهم على ن يردوا نشأة الفلسفة الى اليونان . وأن الهنود الذين يرون أنهم أبدعوا الفلسفة . والصينيين الذين يرون أنهم سموا بها الى حد الكمال . يسخرون من تعصب الغربيين وضيق تفكيرهم ، ولعل هؤلاء جميعا مخطئون ، فان فى تراث المصريين كتابات قديمة تتصل بالفلسفة الخلقيه من بعيد . بل ان حكمة مصر القديمة كانت مضرب الامثال من اليونان الذين اعتقدوا أنهم أطفال الى جانب حكماء هذا الشعب القديم (قارن أفلاطون فى محاورة طيماوس) . بل ان أقدم ما يعرف من المؤلفات الفلسفية تتضمنه « تعاليم بتاح حوتب » وهى ترتد الى ثمانية وأربعين قرنا من الزمان (أى قبل عصر كونفوشيوس وسقراط وبوذا بثلاثة وعشرين قرنا) !

بل جاهر « ديورنت » فى مقدمته للمجلد السالف الذكر بأن الغربيين الذين يزعمون خطأ أن ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الذى نهل منه العقل الحديث ، ستتولاهم الدهشة اذا عرفوا الى أى حد تدين علوم الغرب وآدابه وفلسفاته و ... لتراث مصر وبلاد الشرق ... الى آخر ما يقوله فى هذا الصدد .

أما « سارتون » فيقول فى معرض تأريخه للعلاقات العلمية بين الشرق والغرب : « ان نور العلم (٣) قد انبثق من الشرق ، وما من شك فى أن معارفنا العلمية القديمة — نحن الغربيين — مهما يكن أمرها ،

---

(١) Paul Masson-Oursel, La Philosophie en Orient, 1938
وقد صدر ملحقا لكتاب تاريخ الفلسفة للاستاذ « بريبه » E. Bréhiar السالف الذكر .

(٢) P. 193 ff.

(٣) لم تعرف التفرقة بين معنى العلم ومعنى الفلسفة الا فى مطالع العصر الحديث كما سنعرف فى الفصل الثانى من الباب الاول .

فانها ترتد أصلا الى الشرق . واذا كنا لا نستطيع أن نقول الكثير بصورة محددة عن الاصـــول الصينية والهندية التى صـــدر عنها علم الغرب . فاننا على العكس نستطيع بيقين وتحديد دقيق أن نتحدر بأصوله الى تراث ما بين النهرين ومصر ... (١)

ويمضى سارتون فى الحديث حتى يتصـــدى لمناقشة عبقرية اليونان العلمية . ويعرض لما سماه مؤرخو الغرب بالمعجزة اليونانية Greek miracle ويقول ان حديث الغربيين عن المعجزة اليونانية لا يعدو أن يــكون اعترافا بجهلهم بحقيقتها وتسليما منهم بهذا الجهل ... ويمضى سارتون فى حديثه حتى يقول فى صراحة : ان العلم اليونانى يقوم كلية على أســس من تراث الشرق . وبالغة ما بلغت العبقرية اليونانية من عمق . فان من المؤكد أنه ما كان يمكن أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير هـــذه الاصـــول الشرقية . ومن ثم فليس من حـــق الغربيين أن يستبعدوا الاب والام اللذين نشـــأت عنهما هذه العبقرية اليونانيـــة . أما الاب فهو التراث المصرى القديم ، وأما الام فهى ذخيرة بلاد ما بين النهرين Mesopotamia (٢)

أما ثالث الاعلام الذين أدت دراساتهم العميقة لتراث الشرق القـــديم الى انصافه وتقدير ميراث الغرب منه فهو « ماســـون أورسيل » الذى أكد مع من تابعوه فى اتجاهه أن البحث العلمى فى تراث الشرق القديم والكشف عن كنوزه المخبأة لا يزال حديث عهد ، وقد يكشف المستقبل من آياته ما يغير نظرتنا لتراثه . وفى تعاون الباحثين من علمـــاء التـــاريخ والاجتماع واللغة والآثار ونحوها على التنقيب عن تراث الشرق ما يبشر

---

(١) George Sarton, Ibid, p. 66-67.

(٢) Ibid, p. 73-75. ومن الطريف ان جـــورج ســـارتون كان يقابل ما سموه بالمعجزة اليونانيـــة بما سماه هو بالمعجزة العربيـــة . ويقصد بها ما حققه العرب — فى العصـــور الوسطى — من انجـــازات علميـــة ضخمة (بحـــث ألقـــاه فى مؤتمر نظمته جامعـــة برنســـتون ونشر فى كتـــاب Near Eastern Culture and Society وفى كتـــاب Hist. of Science and the New Humanism ص ٨٧ — ٩ . وفيـــه يقول ان خلق العرب لحضـــارة جديدة عالمية شاملة شمول الموسوعات فى أقـــل من قرنين من الزمان ، أمر يمكن وصفه . ولكن من المستحيل تفسيره وتعليله على نحـــو مقنع ... انظر كتابنـــا : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ص ٨٧ — ٩ .

بالكشف عن كنوز من النظر العقلى الشامل عند الهنود والمصريين والصينيين والفرس • وينذر بوضع التراث الشرقى فى مكانه اللائق من تراث العقل البشرى بوجه عام • وقد انتهى بعض الباحثين الى أن من الضلال أن نقطع كل صلة تربط اليونان بأساتذتهم فى الشرق القديم . حقيقة لم يعرف لفظ الفلسفة ومدلولها التقليدى الا عند الاغريق ومن أعقبهم من أهل أوروبا ، جهلته الهند والصين ومصر وغيرها من بلاد الشرق . ولكن من السذاجة اليوم أن يظن ظان أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة محتومة وتطورا منطقيا للعبقرية اليونانية وحدها "génie grec" فيما يقول الاستاذ اميل بريبه أستاذ الفلسفة بجامعة باريس (١) •

وتضييق معنى الفلسفة هو الذى حال دون اطلاقها على حكمة الشرق القديم ، ولو اتسع مدلولها حتى شمل الحياة العقلية والروحية لانحدرنا بنشأتها الى شعوب الشرق القديم ؛ وهذا ما فعله الاستاذ « ماسون أورسيل » Masson-Oursel الذى يقول أن ليس ثمة اليوم انسان يعتقد أن اليونان والرومان وشعوب أوروبا فى عصورها الوسطى والحديثة هم وحدهم أهل التفكير الفلسفى ، فان فى مناطق أخرى من البشرية قد سطعت أنوار التفكير المجرد وتلألأت فى وضوح ••• ولا يطعن فى هذا أن يقال ان الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالا بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفى الخالص ، فقد امتزج التفكير الفلسفى بالتفكير الدينى فى شتى عصور الانسانية حتى ليمكن القول بأن كل محاولة تهدف الى الفصل التام بينهما ، تنتهى لا محالة الى العجز عن فهم كليهما (٢) !

ومرجع الخطأ الى افتراض تقابل بين الشرق والغرب — أو آسيا

---

(١) E. Bréhier فى مقدمته لكتاب ماسون أورسيل المذكور فى الهامش التالى ، ص ٦ و ٧ من المقدمة . وقد قام الاستاذ « بريبه » بتدريس الفلسفة فى كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ نشأتها فى عام ١٩٢٥ وتركها ثم عاد للتدريس بها عام ١٩٣١ وكان رئيس قسم الفلسفة فى جامعة باريس ، وقد توفى فى الخامسة والسبعين من عمره عام ١٩٥٢ •

(٢) كتاب ماسون أورسيل السالف الذكر ص ١ — ٩ •

وأوروبا بتعبير أدق . وتوحي المصورات الجغرافية بهذا الوهم فى أذهان الناس ، مع أن فهم نتاج العقل اليونانى يتطلب وضع تراثه فى وسط انسانى واسع . ويقتضى أن نقيم العلاقات بينه وبين ما سبقه من وجود النظر العقلى عند حكماء الشرق القديم ، وعندئذ يزول التقابل بين الشرق والغرب ، ولا يصبح أمامنا الا تراث نبت فى « أوراسيا L'Eurasie التى تجمع بين أوربا وآسيا فى سسط واحد(١) .

أما رد الشعوب الى أجناس تتفاوت بطبيعتها فى القدرة على النظر العقلى المجرد وابداع المذاهب الفلسفية كما ذهب أمثال ارنست رينان + ١٨٩٢ F. Renan وكرستيان لاسن + ١٨٧٦ C. Lassen ، فهو من الخواطر التى أملاها التعصب الجنسى أو الدينى أو هما معا . وقد فند الكثيرون من الباحثين هذا الزعم فلا حاجة بنا الى اطالة الحديث فيه(٢) .

ان التفكير الغربى كان دائما يعيش فى محيط عقلى يتصل بالعالم بأسره ، فاذا عزلناه عن العالم أسأنا فهمه ، وهو فى مده وجزره انما يفسر فى ضوء أسباب مشتركة فى « أوراسيا » كلها(٣) .



هذه وجهة نظر ذهب اليها بعض المعاصرين من الباحثين الغربيين . ولكن جمهرة مؤرخى الفلسفة — من هؤلاء الغربيين — لا يرحبون بهذا الاتجاه فى فهم الفلسفة وتصور معناها وتحديد نشأتها ، لانهم يضيقون مدلولها حتى يتعذر اطلاقه على حكمة الشرق القديم ، وتتقيد نشأته بفلسفة اليونان ، فما هو هذا المدلول ؟ أى ما تعريف الفلسفة التقليدى عند جمهرة المحدثين من مؤرخيها الغربيين ؟

---

(١) ibid, p. 5. أما افريقيا فاعتبر مغربها الاقصي شرقي الحضارة. أما شمالها فحضارته هي حضارة البحر الابيض وهى أوربية فى الشمال وآسيوية فى الشرق ، وكتاب ماسون أورسيل يدور كله حول فكرة « الاوراسيا » التى يتلاشي معها تقسيم التراث العقلى الى شرقى وغربى .

(٢) انظر آثار هذه الحملة على فلسفة الاسلام فى الفصل الاول من القسم الاول فى كتاب « التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ١٩٤٤ لاستاذنا المرحوم الاستاذ الاكبر مصطفى عبد الرازق .

(٣) Masson-Oursel, ibid, p. 177.

٢ ـ تطور معنى الفلسفة
قديما وحديثا

لفظ الفلسفة ـ معنى الفلسفة قديما ـ معناها فى العصور الوسطى (ا) فى أوربا ـ (ب) فى الاسلام ـ فى العصور الحديثة ـ معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفى المعاصر : استمرار الموقف التقليدى ـ موقف الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة ـ الاتجاه العملى (البرجمانى) فى أمريكا ـ موقف الماركسية ـ موقف الوجودية ـ تعقيب .

لفظ الفلسفة :

لم يعرف لفظ الفلسفة عند حكماء الشرق القديم ، وقيل ان تلاميذ سقراط (من أفلاطون وأرسطو وسائر حوارييه من اليونان) كانوا أول من أطلق هذا اللفظ ، فقابل أفلاطون بين الفيلسوف والسوفسطائى ، يتنقل ثانيهما من مكان الى مكان يعلم الشباب من أجل أجر يتقاضاه ـ أى فى سبيل غرض عملى يهدف الى تحقيقه ـ ويلتمس أولهما المعرفة لذاتها ، وينشد العلم لغير ما غاية أو منفعة ، وقد كان سقراط خير مثال للفيلسوف ، وقف حياته على البحث عن حقائق الاشياء وتقويض الاخطاء والاوهام ، وقارن بين نفسه وبين السوفسطائية الذين يدعون ـ مع جهلهم ـ العلم بكل شىء ، فصرح بأنه ليس حكيما لان الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وانما هو محب للحكمة يلتمس بحبه لها معرفة ما يجهله منها .

ولكن من المؤرخين من يرى أن هيرقليدس Heraclides of ponticus تلميذ أفلاطون قد روى أن فيثاغورس + ٤٩٧ ق٠م Pythagoras هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى « البحث عن طبيعة الاشياء » وروى عنه شيشرون + ٤٣ ٠ م Cicero أنه قال : من الناس من يستعبدهم التماس المجد ، ومنهم من يستذله طلب المال ، ومنهم قلة تستخف بكل شىء وتقبل على « البحث فى طبيعة الاشياء » وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبى الحكمة أى الفلاسفة .

وقيل انه رأى المتمارين من علماء عصره ومصلحيه يسمون أنفسهم ويسميهم الناس حكماء . فرأى أن الانسان لا يبلغ من الحكمة غايته — بالغا ما بلغ جهده فى تحصيلها — فأطلق على أهل الحكمة من بنى الانسان لفظا أدنى الى التواضع . اذ سماهم محبى الحكمة أو أصدقاءها . وقال عن نفسه : لست حكيما لان الحكمة لا تضاف لغير الآلهة . وما أنا الا فيلسوف .

ولكن رواية هيرقليدس مع شيوعها وتداولها تثير اليوم شك الباحثين . اذ الراجح عندهم أن هيرودوتس كان أول من استخدم الفعل « يتفلسف » اذ ورد فى بعض آثاره أن قارون قال لسولون Solon المشرع : سمعت ان رغبتك فى المعرفة قد حملتك على أن تطوف بكثير من البلاد متفلسفا — فالتفلسف عنده يراد به طلب العلم أو التماس المعرفة فى غير ما عرض .

والى مثل هذا المعنى ذهب تيوسيديدس Thucydides اذ قال على لسان بيركليس فى خطبة رثاء للأثينيين : نحب الجمال فى غير سرف ، ونميل الى الحكمة فى غير ضعف (أو تخنث) — والى مثل هذا ذهب ايزقراطس Isocrates وغيره ممن أطلقوا الفلسفة على المعرفة النظرية تمييزا لها من المعرفة العلمية أو الفنية .

معنى الفلسفة قديما :

تمثلت فلسفة الشرق القديم فى حكمته ، وكانت تضم العلوم العملية التجريبية ، والتفكير النظرى الدينى ، وهى فى جملتها تستهدف خدمة الحياة العملية وتوكيد المعتقدات الدينية كما أشرنا من قبل .

أما عند اليونان فقد اعتبر طاليس وأقرانه من الطبيعيين الاوائل أول من تفلسف ، لا يعنينا ان كانوا قد أخطأوا فى نظرياتهم أم أصابوا ، بل يعنينا اتجاههم العام الى تفسير الوجود والوقوف على طبيعته ، والمنهج العقلى الذى اصطنعوه وأقاموه على التعليل المنطقى والبرهان العقلى . ومع هذا سموا بالحكماء ، أى الباحثين عن طبائع الاشياء أو حقائق الموجودات ، فأصبحت مهمة الفلسفة البحث عن طبيعة الموجودات .

وعرف أرسطو الفلسفة بأنها البحث عن الوجود بما هو وجود . وسماها بالفلسفة الاولى تمييزا لها عن الفلسفة الثانية (وهى عنده العلم الطبيعي) وسماها كذلك بالحكمة لانها تبحث فى العلل الاولى اطلاقا — لا الاولى فى جنس من الاجناس — وسماها أيضا بالعلم الالهى لان أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الاول والعلة الاولى للوجود . وأطلق أرسطو الفلسفة على العلم بأعم معانيه — النظرى من طبيعيات ورياضيات والهيات — والعملى — من أخلاق وسياسة واقتصاد — واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق — وهو ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة (أى الميتافيزيقا) علم الموجودات بعللها الاولى أو علم الوجود بما هو كذلك — مجردا من كل تعيين .

وكان التفلسف بهذا المعنى جهدا عقليا يستهدف الكشف عن حقيقة جديدة . أو نزوعا عقليا يدفع اليه الشعور بالجهل ، وتبعث عليه اللذة العقلية . ولا تسوق اليه مطالب عملية ولا معتقدات دينية ، وهذا هو الذى سمى قديما بالعلم ، ومن هنا قيل ان العلم والفلسفة قد صدرا عن أصل واحد . واقترن أحدهما بالآخر حتى افترقا فى مطلع العصر الحديث كما سنعرف بعد .

وبممات أرسطو (عملاق الفكر اليونانى الشامخ) عام ٣٢٢ ق.م (او بممات الاسكندر الاكبر فى العام التالى بفتوحاته للشرق ومحاولاته المزج بين حضارته الروحية الدينية وحضارة اليونان العقلية) انتهى العصر الهلينى وبدأ العصر الهلينستى Helenistic age وفيه ذبل الفكر وانصرف عن التفكير فى الوجود الى البحث فى سلوك الانسان ، وتطلع الى السعادة الفردية والطمأنينة السلبية على نحو ما نرى فى كبرى مدارسه (من الرواقية والأبيقورية والشكاك) (١) فذهب الرواقية Stoics الى أن الفلسفة هى فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية ، وذهب أبيقور Epicurus الى أن الفلسفة هى السعى الى حياة السعادة

---

(١) انظر كتابنا : فلسفة الاخلاق - نشأتها وتطورها ط ٤ تمهيد فى الباب الثانى .

باستعمال العقل ... الى غير هذا من تعاريف تدور فى فلك واحـد . وتربط كلها بين الفكر والحياة العملية .

وقد غلبت الروح الصوفية تفـكير الفلاسفة المنطقى . وبدا هذا فى مذهب شامخ هو الأفلاطونية المحـدثة New Platonism فحاول فيلو الاســـكندرى Philo أن يوفق بين اليهودية والهلينية ، ونقل أفلوطين المصرى + ٢٧٠ ق٠م Plotinus المذهب الأفلاطونى وتوسل الى الاتصـال بالله عن طريق الجذب ecstasy فاختلط العلم بالميثولوجيا ـ من الناحيـة التاريخية ـ اختلاطـا ملحوظا ، وفقد لفظ الفلسفة كل معنى له فيما يقول تسلر Zeller (١) ، أو امتزجت ـ فيما يقول غيره ـ فلسفة الغرب فى هذه الفترة بروحانية الشرق ، فكانت فلسفة تجمع بين منطق العقـل الغربى وتصوف الشرق الدينى .

فى العصور الوسطى : (١) فى أوربا :

ولكن نظرة اليونان الى الفلسفة باعتبارها رغبة فى التماس الحقيقة لذاتهـا ، قد استمرت قائمـة عنـد بعض فلاسفة العصر الوسيط ، ممن فرقوا بين العلم الذى يهتدى اليه العقـل بالنظر ، والمعرفة التى ينزل بها الوحى الالهى .

الا أن أخص ما كان يميز الفلسـفة فى ذلك الوقت هو محـاولة التوفيق بين الوحى والعقل ، والرغبة فى جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق واتساق ، والبرهنة على أن الحقائق الموحـى بها من الله ليست الا تعبيرا عن العقـل ، ومن ثم كان الايمـان ضروريا للعقـل وشرطـا لصحة تفكيره فيما قال القديس أنسـليم St. Anselm

(ب) فى تراث العرب :

برغم ما تضمن التـراث العربى الفلسـفى من وجـوه الطرافـة

---

(١) انظر أيضا فى تطور معنى الفلسفة
P. Janet et G. Séailles, L'Hist. de la Philos وهو مترجم الى الانجليزية

والابداع . نلاحظ أن تعريف الفلسفة اليونانى قد تردد صداه عند فلاسفة العرب ، فالكندى المتوفى عام ٢٤٦ هـ / ٨٦٠ م أطلق على الميتافيزيقا الفلسفة الأولى وعلم الربوبية ، وعرض « الفارابى » المتوفى سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م) فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » لتعريف الفلسفة فقال انها « العلم بالموجودات بما هى موجودة » وفرعها الى حكمة الهية وطبيعية ومنطقية ورياضية ، ورأى أن ليس بين موجودات العالم شيء الا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية .

وذهب تلميذه ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م) فى رسائله التسع فى الحكمة والطبيعيات الى تعريف الفلسفة بأنها استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليه على قدر الطاقة البشرية ، أى التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هى كذلك عن طريق النظر العقلى ، وفرع الفلسفة الى حكمة نظرية تتناول الامور التى لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها ، وحكمة عملية تتعلق بالامور التى لنا أن نعلمها ونعمل بها ، وقسم الحكمة العملية الى حكمة مدنية تعرض لما ينبغى أن يكون عليه التعاون بين الناس على مصالح الأبدان وبقاء النوع الانسانى ، وحكمة منزلية تتناول ماينبغى أن يكون عليه التشارك بين أفراد المنزل لتنتظم به المصلحة المنزلية ، وحكمة خلقية تهدف الى معرفة الفضائل وكيفية مزاولتها والرذائل وكيفية اتقائها ، وتستفاد هذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الالهية ، وان كانت قوانينها وتطبيقها على الجزئيات انما تعرف بالنظر العقلى .

أما الحكمة النظرية عنده فتتفرع الى حكمة طبيعية تتعلق بما فى الحركة والتغير بما هو كذلك ، وحكمة رياضية تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطا للتغير ، وحكمة تنصب على ما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، وان خالطها فبالعرض لأن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها ، وهذه هى الفلسفة الأولى (مابعد

الطبيعة أو الميتافيزيقا) والفلسفة الالهية جزء منها — ويراد بهـا معـرفة الربوبية ٠

ومبادىء الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ، ولكن تحصيلها بالكمال انما يـكون بالنظـر العقلى على سبيل الحجة ٠

ورأى ابن سينا أن العلوم الحكمية لا تتغير بتغير الزمـان والمـكان ولا تختلف باختلاف الأمم والاديان ، وبهـذا تختلف عن العلوم التى « يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله » بل تجـرى فى فترة من الزمان ثم تسقط بعدها ، أو لا يفتقر الناس اليها برهة من الدهر ... الخ ٠

وذهب ابن سينا فى منطق المشرقيين الى أن العلم النظـرى يشمل العلم الطبيعى والعلم الرياضى والعلم الالهى والعلم الكلى ، وأن العلم العملى يشمل علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعـلم السياسة (تدبير المدينـة) وعلم التشريع والتقنين (١) ٠

وصرح « الفارابى » بأن الفلســفة على الحقيقة هى القسم الالهى ، فالحكمة « معرفة الوجـود الحق ، والوجـود الحق هو واجب الوجود بذاته ... » وجرى ابن سينا فى هذا التيـار فاعتبر العلم الالهى أشرف العلوم الفلسفية ، لأنه الحكمـة بالحقيقة والفلسفة الاولـى والحكمـة المطلقة ، فهو « العلم بأول الامور فى الوجـود وهو العلة الأولى ، وأول الامور على العموم وهو الوجـود والوحدة ، وهو أيضا الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم فانها أفضـل علم أى اليقين بأفضل معلوم — أى بالله تعالى ، وبالأسباب من بعده وهو أيضا معرفة الاسباب القصوى للكل وهو أيضا المعرفة بالله » ٠

وردد ابن رشـد — فى الغرب الاسـلامى — رأى أرسـطو فى أن الفلسفة هى النظر فى الوجود بما هو موجود ٠

واذا ذكرنا أن ابن سينا وأستاذه الفارابى كانا أكبر من عرف تاريخ

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقيين نشر المكتبة السلفية طبعة ١٩١٠ ص ٦ — ٨ ٠

الاسلام من فلاسفة ، أدركنا كيف كان النبع الذى استقى منه من جاء بعدهما ممن عرضوا لتعريف الفلسفة وتحديد فروعها ، فلا موجب للافاضة فى هذا الصدد (١) .

فى العصور الحديثة :

اتجه الفكر فى عصر النهضة Renaissance (٢) الى احياء التراث الفلسفي اليوناني والروماني — بترجمة كتب مفكرى العرب وفلاسفتهم فى العصور الوسطى — واقترن هذا بالاعتزاز بالعقل الذى كانت السلطات الدينية فى أوربا قد استعبدته وقيدت انطلاقه ، والنزوع الى استقاء الحقائق من التجربة ، واستوعبت فلسفة العصر هذه المجالات .

فلما بدأ العصر الحديث تطلع الفلاسفة الى انشاء فلسفة جديدة أقامها أصحاب الاتجاه العقلي Rationalism على العقل ، وأقامها أصحاب الاتجاه التجريبي Empiricism على الملاحظة والتجربة ، وقد لاحظنا أن الفلسفة القديمة كانت معنية بالبحث فى الوجود بما هو وجود ، أما الفلسفة الحديثة فقد اتجهت الى البحث فى المعرفة واهتمت بدراسة طبيعتها ، للوقوف على حقيقة العلاقة التى تربط بين قوى الادراك والأشياء المدركة ، فكان الجدل العنيف الذى دار بين مذاهب المثاليين idealism ومذاهب الواقعيين realism ودار الكثير من المباحث الابستمولوجية حول أدوات المعرفة ومصادرها ، فكان النزاع بين مذاهب العقليين والحدسيين من ناحية rationalism and intuitionism ومذاهب التجريبيين والوضعيين من ناحية empiricism and positivism بل امتد الجدل عند بعض المحدثين حول امكان قيام المعرفة الصحيحة ،

---

(١) اقرأ الفارابي : الجمع بين رأيى الحكيمين — ولابن سينا : النجاة — ولابن رشد : ما بعد الطبيعة ... وانظر فى موقف فلاسفة المسلمين من تحديد معنى الفلسفة كتاب المغفور له الاستاذ مصطفى عبد الرازق « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » (١٩٤٤) ص ٤٨ — ٦٩ .

(٢) تبدأ العصور الوسطى بسقوط الدولة الرومانية الغربية (٤٧٦م) وتستمر نحو عشرة قرون ، يسمى نصفها الاول بعصر الآباء ونصفها الثانى بالعصر المدرسي Scholastic age ثم يبدأ عصر النهضة فى القرن الرابع عشر وينتهى بنهاية القرن السادس عشر ، وتبدأ العصور الحديثة بالقرن السابع عشر — ولكل عصر خصائص تميزه من العصر الذى يسبقه والعصر الذى يلحق به .

فكان التعـارض بين أصحاب مذهب الشك scepticism ودعاة مذهب التيقن Dogmatism وان كان من الممكن أن يقال ان الفلسفة القديسة قد اهتمت بالوجود ونظرت الى المعرفة من خلاله ، أما فلسفة المحدثين فقد عكست الآية حين اهتمت بالمعرفة ونظرت من خلالها الى الوجود — وسيتضح هذا كله فى البابين الثانى والثالث من هذا الكتاب .

كانت الفلسفة عند فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon — أول من بشر من المحدثين بالاتجاه التجريبى — تفسيرا وصفيا للكون عن طريق الملاحظة والتجربة ، بقصد السيطرة على الطبيعة والتحكم فى مواردهـا . أما عند ديكارت + ١٦٥٠ Descartes — صاحب الاتجاه العقلى فى الفلسفة الأوربية الحديثـة — فقد ظلت علما بالمبادىء الاولى ، وقد شبهها بشجرة جذورها ما بعد الطبيعة ، وجذعها علم الطبيعة ، وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق ، وقد شـارك بيكون — مع ما بينهما من خلاف — فى جعل التفلسف أداة لتحقيق سعادة الانسان — على نحو ما سـنرى عند الحديث على غاية الفلسفة .

اتجهت فلسفة المحـدثين الى المعرفـة باعتبارها شـاملة للوجود ، أما فلسفة المعاصرين فقد ضـاقت بتبديد النظر العقلى فى الوجود العـام ومعرفته ، وحولت التفكير الى دراسـة الانسان فى وجوده الواقعى ، واختلفت فى هذا وجهات النظر بين مدارس الفـكر الفلسفى المعاصر ، ويقتضي هذا أن نقف عنده عسى أن نجلو غامضه ، وحسبنا أن نقـول فى ختام هذه الاشارة ان « اميل بربيه » يقول فى تأريخ اتجاهات الفلسفة خلال نصف القرن المنصرم : ان هذه الاتجاهات تتميز بوجه عام بالنزوع الى مقاومة الآلية l'automatisme واحتضان النزعة الانسانية والنفور من الاعتقاد بأن الطرق المادية وتطبيقات العلوم الانسـانية تتكفل بحل جميع المشاكل التى تقلق الانسان(١) ولكنا نرى أن هذا الحـكم ينطبق على بعض الفلسفات المعاصرة ولا ينسحب على بعضها الآخر ، وفى الصفحات التالية من هذا الفصل ما يشهد بما نقول .

---

(1) E. Bréhier : Les Thémesactuels de La Philosophie (1954) p. 6.

معنى الفلسـفة

عند مدارس الفكر الفلسفى المعاصر

قلنا ان أرسطو قد عرف الفلسفة بأنها البحث فى الوجـود بما هو وجود بالاطلاق . أو هى البحث فى طبائع الأشياء وحقائق الموجـودات . رغبة فى معرفة العلل البعيدة والمبادىء الأولى . وجعل أرسـطو غاية البحث الفلسفى كشـف الحقيقة لذاتها بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائج وآثار ، وعلى نهجه جرى الكثيرون من الفلاسفة قديما وحديثـا ، فتميزت الفلسفة عندهم بأنها فلسفة وجودية Ontological

واتجهت الفلسفة عنـد المحدثين عامة الى البحث فى المعرفة ، ومعرفة الوجود ، توطئة لفهم طبيعتها وتحـديد أدواتهـا والاطمئنان الى مدى امكان قيامها ، وجعل البعض المعرفة شاملة لمبحث الوجـود فتناولوا الوجـود من خـلال المعرفـة ، فاتصلت المشكلة الوجـودية بالمشكلة الاپستمولوجية .

وسنعرض لمبحث الوجـود ونظرية المعرفة فى البابين الثانى والثالث من هذا الكتاب ، فحسبنا أن نقول الآن ان البحث الفلسفى كـان مداره من قديم الزمان الوجود والمعرفة ، ولبث هذا الاتجاه قائما فى الفلسـفة التقليدية عند المحدثين وبعض المعاصرين ، ولكن أكثر الفلسفات المعاصرة قد ضاقت به ونقلت مجال التفلسف من دراسـة الوجود بعلله البعيـدة ومبادئه الأولى ، والمعرفة للوقوف على طبيعتها وأدواتها ، نقلته من هذا الى البحث فى وجـود الانسان وتيسير حياته ، وكانت هذه وثبة فى تاريخ التفلسف ، وقد أقرت هذا الوضـع اتجاهات الفلسفة المعاصرة — من الوجـودية الى الماركسـية الى البرجماتية وان كانت فى جوهرها نظرية فى المعرفة — بل حتى الوضـعية المنطقية والواقعيـة المعاصرة أرادتا باتجاههما فى النهاية تيسير حياة الانسان .

انتقل التفلسف من مبحث الوجـود العام الى وجود الانسان الخاص ، ونسبة هذا الاتجـاه الى العصر الحاضر لا تنفى القول بأن نواته قد

عرفت عند بعض الفلاسفة السابقين منذ أيام سقراط الذى حول البحث من الفلك والعناصر الى النفس الانسانية ، فقيل انه أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض . ولكن النزوع بالفكر الى الانسان لم يصبح اتجاها قويا غلابا تلتقى لتأييده فلسفات ناضجة الا فى عصرنا الحاضر .

ولعل فى وسعنا أن نلخص أظهر اتجاهات الفلسفات المعاصرة فى تحديد مفهوم الفلسفة وتبيان مهمتها فيما يلى من اتجاهات :

(ا) استمرار الاتجاه التقليدى الذى يجعل الفلسفة علم الوجود الكلى مع الاهتمام بتحديد مكان الانسان منه وكفالة خدمته ، أو الاقتصار على كشف الحقيقة لذاتها كما كان الحال فى الفلسفة التقليدية .

(ب) انكار قيام الوجود العام والانصرف عن دراسته الى البحث فى الواقع المحسوس الذى يتيسر اخضاعه لمناهج البحث التجريبى كما ذهبت الفلسفة الوضعية Positivism ؛ أو اعتبار الفلسفة مجرد منهج للبحث يهدف الى تحليل اللغة تحليلا منطقيا كما ذهب أصحاب الوضعية المنطقية Logical Positivism .

(جـ ، د) الانصراف عن النظر العقلى المجرد الذى يهدف الى كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة ، الى البحث الذى يهدف الى تغيير العالم وخلق مستقبل جديد للبشرية — كما ذهب أصحاب الماركسية ، ودعاة الفلسفة العملية البرجمانية فى أمريكا Pragmatism — وان كانت الأخيرة فى أصلها نظرية فى المعرفة .

(هـ) اسقاط الوجود العام من نطاق البحث الفلسفى ، وقصر النظر العقلى على وجود الانسان الواقعى المشخص ، والاهتمام بدراسة صلته بالكون وعلاقته بالآخرين كما ذهبت الفلسفات الوجودية Existentialism

ونريد الآن أن نتتبع مفهوم الفلسفة عند المدارس المعاصرة بشىء من التفصيل الذى يحتمله المقام ، وسيضطرنا هذا الى تقديم فكرة مجملة عن هذه المدارس ، اذ بدون ذلك لا يتيسر الوقوف على مفهوم الفلسفة فى تصور أهلها :

(أ) استمرار الموقف التقليدي :

كانت الفلسفة التقليدية تدور من قديم الزمان حول البحث في طبيعة الوجود وحقيقة النفس الانسانية ، واتجه المحدثون من أتباع هذه الفلسفة الى دراسة الوجود من خلال المعرفة ، فاحتل مبحث المعرفة عندهم مكان الصدارة ، وتراوح هدف البحث الفلسفي بين كشف الحقيقة لذاتها — فيما ذهب أفلاطون وأرسطو ومن جرى مجراهما ، وخدمة الانسان وتيسير حياته الدنيا فيما ذهب بيكون وديكارت ومن احتذى حذوهما — على نحو ما سنعرف عند الحديث على غاية الفلسفة في العصور الحديثة ، ولبث مضمون هذا الاتجاه قائما مع ادخال بعض التعديلات عليه عند بعض المعاصرين من الفلاسفة ، يعبر عن هذه الوجهة من النظر أمثال جاك ماريتان ، وعبر عنها سنكلير (بجامعة أدنبرة) حين عرف الفلسفة بأنها « محاولة يراد بها فهم الوجود ، ومعرفة أنفسنا ، وادراك مكانتنا من الوجود ، لأسباب عقلية نظرية ، أو أغراض عملية مادية » (١) فالفلسفة مجرد محاولة للفهم المستنير ، ان صاحبها لا يدعى حين يتفهم « الكون » ويتعرف على أسراره ، وحين يرتاد مجاهل النفس البشرية المعقدة ويكشف عن مكنوناتها وخباياها ، حين يلتمس مكان الانسان من الوجود ، ويحدد أهدافه العليا ومثله الحسنى ، حين يتفهم الفيلسوف هذه المجالات لا يزعم أنه قد توصل بشأنها الى العلم اليقيني الذى لا يأتيه الشك في كثير أو قليل أو أنه قد قال في تفسير هذه الميادين الغامضة الكلمة الأخيرة ، وحين ينشد الفيلسوف هذه الالوان من المعرفة المستنيرة ، اما أن يقصد من ورائها الى اشباع لذته العقلية ، والاستجابة الى حب الاستطلاع الفطرى في نفوس البشر ، فتكون دراساته العقلية غاية في ذاتها ويسد بهذا حاجته الطبيعية الى الفهم والمعرفة ، ويصدق بهذا قول القائلين : ان العلم للعلم ، واما أن يقصد من وراء دراساته للفلسفة الى الانتفاع بنتائجها واستغلال ثمراتها في دنيا الواقع ... وسيزداد هذا وضوحا فيما يلي من حديثنا في هذا الفصل .

(١) W. A Sinclair, Introduction to philosophy, 1945, p. 9.

ولكن هذا الاتجاه التقليدى المعـدل فى تعريف الفلسفة وفهم مهمتها لم يرض الكثيرين من مدارس الفلاسفة المعاصرين ، فلنقف لبيـان موقف أظهر هذه المدارس من تعريف الفلسفة وتحديد مفهومها :

(ب) الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة :

أنكر أصحاب الفلسفة الوضعية (١) Positivism منذ القرن الماضى هذه الفلسفة التقليدية التى يزعم أصحابها أنهم معنيون بالكشف عن مجاهل الوجـود ومعرفة أسراره المحجبة ، والتعرف على حقيقة الموجودات وكنه الأشياء ، وفهم النفس البشرية وادراك خباياها ، ولم تعترف هـذه الوضعية بغير الواقع المحسوس الذي يمكن اخضاعه لمناهج الملاحظـة والتجربة . من هنا صرح أمام الوضعيين « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ A. Comte — كما سنعرف فى الباب التالى — بأن الفلسفة الميتافيزيقيـة قد أصبحت غير ذات موضـوع . فاختفت وتلاشت موضوعاتها . لأن العلوم الجزئية التى تصطنع المناهج التجريبية وتدرس الواقـع المحسوس قد استوعبت مجـال هذه الفلسفة الميتافيزيقية . فحسب الفلسفة بعد ذلك أن تقوم بتنظيم النتائج التى تتوصل اليها العلوم الجزئية(٢) .

وفى عام ١٩٢٨ نشأت فى النمسـا مدرسـة جـديدة من مدارس الوضعيين ، أقامت اتجاها جـديدا على أسس وضعية ، وسرعان ما فشى فى بعض دول أوربا وأمريـكا — وان استخف بهـا بعض الفلاسـفة المعاصرين — أولئك هـم أصحاب الوضـعية (أو التجريبية) المنطقيـة Logical Positivism (or Empiricism) سلموا بالموقف الوضعى السـالف الذكـر ، فأنكروا ، مهمة الفلسفة التقليدية ومجالها ، وزعموا أن كل ما نستطيع معرفتـه عن العالم وعـن الانسـان ومكانه منه ، يمكننا أن نستقيه من العلوم الطبيعيـة التى تدرس الـكون والعلوم الانسـانية (الاجتماعية) التى تدرس الانسـان ، وليس للفلسفة بعدهما مجال . !

---

(١) من المذاهب التجريبية التى تـرد المعرفـة الى التجربة وترفض ارجاعها الى نور العقل المحض أو الحـدس المستقل عن التجربة كما ستعرف فى الباب الثالث .

(٢) تفصيل هذه الفلسفة فى الفصل الثانى من الباب الثانى .

انها مجرد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقى للغـة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية أو يصطنعها العلماء فى مباحثهم العلمية ، رغبـة فى ازالة اللبس والغموض الذى يعترى الأفـكار ، وبيـان عناصرها حتى تبدو واضحة جلية متميزة •

من أجل هذا عرف « فتجنشتاين » + ١٩٥١ Wittgenstein الفلسفة بأنها « توضيح الأفـكار توضيحا منطقيا » (١) أى توضيح القضايا وازالة غموضها توصلا الى حقيقة معانيها ، وليست وظيفة الفلسفة وضع قضايا تفسر حقيقة الأشياء وطبيعة الموجـودات ، وصرح « كارناب R. Carnap أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا بأن الفلسفة الحقيقية لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية (٢) • وسنعود الى بيـان هـذا الاتجاه بشىء من التفصيل فى الفصل الثانى من الكتاب الأول عنـد الحـديث على موقف أصـحابه من ما بعد لطبيعة • وحسبنا الآن أن نلاحـظ أن هذه الفلسـفة التى يتحدث عنها الوضعيون تختلف عن الميتافيزيقـا (الفلسـفة بمعناها التقليدى) لأن الوضعيين لا يؤمنون بغير الواقع المحسوس ، ومن ثم استبعدوا الفلسفة الميتافيزيقية من مجال البحث لأنها تبحث فيما ليس له وجود حسى فى عالم الواقـع ، ان قضاياها لا تشير الى مداولات تخضع للتجربة الحسية ، حتى يمكن التثبت من صـوابها أو خطئها بالرجـوع الى الواقع ، هـذا كلام مجمل مقتضب سـنعود الى تفصيله فى حينه (٣) •

وهكذا أصبحت الفلسفة على يـد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة مجرد تحليل منطقى للغة ، وليست بحثا فى حقيقة الوجود أو طبيعة المعرفة على نحو ما ذهب أتباع الفلسفة التقليدية ، وسيزداد موقف الوضعية المنطقية وضـوحا حين تتحدث عن مبدأ التحقق فى الفصـل الثـانى من الباب الرابع ، فليرجع اليه من شاء مزيدا من الايضاح •

---

(١) Wittgenstein, Tractatus Logico-philosophicus. 1931. p. 77.
فالفلسفة عنده هى : «The logical claritcation of thoughts»

(٢) Carnap, Logical Syntax of Language, p. 280.

واستيفاء لبيـان الخـلاف بين موقف الفلسفة التقليـدية وموقف الوضعية المنطقية من الفلسفة نسوق مثالا نستكمل به هذا الايضاح •

موازنة بين الموقفين السالفين :

يقول أصحاب الفلسفة التقليدية فى ردهم على الفلسفة الوضـعية التى تنكر هذه الفلسفة ، ان معرفة حقيقة الانسان مثلا لا يمكن استقاؤها من العلوم الجزئية ، لأننا اذا استفتينا هذه العلوم فى حقيقة الانسـان ، قدمت لنا العلوم — مفردة ومجتمعة — صورة ناقصة للانسان الذى نعرفه ؛ فعلم وظائف الأعضاء يفسر لنا الانسـان من حيث هو مركب من أعصاب وعظام ومفاصل وأوعية دموية •• أما علم الكيمياء فانه يعمد الى تحليل هذه المركبات الى عناصرها حتى يبدى لنا الانسـان فى صـورة ذرات وعناصر ، وأما علم الطبيعة فيحلل هذه حتى يقـدم لنا الانسان فى صورة بروتونات والكترونات ، وأما علم النفس فيصـور الانسان فى صـورة أحداث عقلية وأخيلة واحساسات ونحوهـا ، ويهتم المذهب السلوكى فيه behaviori.... بلغة الانسان وعاداته وانعكاساته الشرطية كما يحرص التحليل النفسانى على الكشف عن مكنونات اللاشعور عنـد الانسـان ، وأما علم الأحياء أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها من العلوم الجزئيـة فيقدم لنا كل منها هذا الانسـان من الزاوية التى تدخل فى نطاق دراسته ، ولكننا نجد فى نهاية الأمـر أن حقيقة الانسان ليست هذه المعلومات المفرقة التى قدمها الينا كل علم من هذه العلوم الجزئيـة ، ولا هى مجموع البيانات التى قدمتهـا هذه العلوم مجتمعة غير مفرقـة ، اذا جمعنا بين البيانات التى قدمها لنـا عن الانسان علماء الكيمياء والاقتصاد والنفس والاجتماع والحياة ونحوهم ، وقابلنا بينها — مع دقتها وشمولها — وبين طبيعة الانسـان كما تتصورها ، وجدنا فارقا بينا ملحوظا ، ان مجموع هذه المعلومات لا يعبر عن حقيقة الانسان ككل ، ولا يدل على ماهيته أو جوهره ؛ ان فى طبيعة الانسـان شيئا أكثر من أوصـاف العلماء على اختلاف صورهم وتباين وجهات نظرهم ، ان فيه شيئا وراء الأجزاء التى

يتركب منها ، والوقائع التى تتصل به وترتبط بشخصه ؛ ان معرفة طبيعته أو ماهيته تقتضى معرفة شخصيته ككل ، وهذه تتضمن خواصه الذاتية وصفاته الجوهرية ، ثم هي فى الوقت نفسه تكبر مجموع هذه الأجزاء وتعلو عليها .

ولكى نعرف حقيقة الانسان كشخصية متكاملة لا نقنع ببيانات العلم فى مختلف صوره ، انما يقتضى هذا أن نعرفه بطريقة تقوم وراء طرق العلم ومناهجه ، اننا نلجأ فى هذا الى ما يسميه الفلاسفة بالحدس ، بهذا الادراك الفطرى السريع المباشر تدرك الانسان موحدا فى كل ؛ من هنا قيل ان الفلسفة شيء أكثر من مجرد البحث النظرى والتأمل العقلى ، ومن دراسة العالم الواقعى المحسوس وحقائقه التجريبية .. وأن العلم لا يغنى عن الفلسفة فى فهم طبيعة الانسان أو حقيقة العالم أو نحو ذلك ، وسنعود الى هذا الموضوع عند حديثنا على المذهب المادى فى الفصل الأول من الباب التالى .

هذا مجمل ما قاله أستاذ فلسفة معاصر (مات عام ١٩٥٣) (١) يعبر به عن وجهة النظر التقليدية فى معرض التفرقة بين العلم والفلسفة ، وهو يصلح أن يكون ردا على الموقف الوضعى الذى ينكر موضوع الفلسفة التقليدية ، ويستغنى بالعلوم الجزئية التى يعتقد أهله أنها غزت مجالات الفلسفة ولم تدع لها موضوعا للدراسة .

أما رد الوضعية المنطقية المعاصرة على هذا الموقف التقليدى فيمكن تلخيصه فيما يلى :

يقول أتباعها : لا موجود الا المحسوس ـ وهو شعار الحسيين جميعا ـ لا فكر ولا تفكير وكل ما هنالك ألفاظ .. ! وكل لفظ لا يشير الى شيء محسوس يمكن التثبت منه بالتجربة لا يحمل معنى يوصف بالصدق أو بالكذب ؛ هذه هى قضيتهم الكبرى التى تلخص اتجاههم الفلسفى ، ومن ثم يرون أن فى اللغة ألفاظا خداعة فارغة من المعنى ولكنها تثير عند الذين يستخدمونها مشاكل لا وجود لها الا فى أذهانهم ،

---

(١) هو C.E.M. Joad, Return, to Philosophy, p. 178-180.

فيضطرهم توهم وجودها الى بذل الجهد العنيف فى سبيل حلها . تلك هى الألفاظ التى لا تشير الى مدلولات حسية . يقول « كارنب » — متفقا مع فتجنشتاين وشليك Schlick وغيرهما من أعلام الوضعية المنطقية — ان الخطأ فى فهم أصحاب الفلسفة التقليدية لمعانى الألفاظ يرجع الى مصدرين رئيسين : أنهم يستخدمون فى قضاياهم ألفاظا لا تشير الى مدلول حسى محدد ، أو يستخدمون لفظا فى غير المعنى المتفق عليه بين الناس ... (١) . ومن أجل هذا تثير الفلسفة التقليدية مشاكل عويصة لا وجود لها الا فى أذهان أصحابها . ان أصحابها يستخدمون لفظ الانسان مثلا ، ولا يريدون به أفراد الانسان الموجودين فى العالم المحسوس ، ولكنهم يقصدون به معنى كليا ليس له فى عالم الواقع مدلول واقعى يخضع للمشاهدة الحسية ، وان كان يطلق — كاسم كلى — على جميع أفراد الانسان ! فمن الطبيعى ألا يقنع أصحاب هذه النظرية الميتافيزيقية بالمعلومات التى تقدمها العلوم الجزئيـة تعريفا للانسان ، لأن للانسان عندهم « ماهية » أو « جوهرا » يعبر عن طبيعته وحقيقته ، ولا يستقيم « مفهوم الانسان » بغيره ، ان هذا الجوهر هو قوام التعريف عندهم ، وليس لأفراد الانسان (محمود وسعد وصلاح ...) مفهوم ، ولكن « المفهوم » يكون للانسان أو غيره من الأسماء الكلية لما فيها من صفات ذاتيـة ثابتة لا تتغير ، ولو أن أصحاب المنطق التقليدى حللوا ألفاظهم تحليلا منطقيا متخذين الواقع محكا لصواب الفكرة أو خطئها ، لعرفوا أن ليس فى هذا الواقع المحسوس الا « أفراد » ، وأن الماهية أو الجوهر لفظ لا يحمل معنى ، لأنه لا يشير الى شىء محسوس فى العالم الخارجى : فمفهوم أى كلمة — فيما يرى الوضعيون — يقوم فى صفاتها التى تخضع للحس ، ويمكن التثبت من صحة معناها أو خطئه بالتجربة ، وعندئذ يكون من الضلال أن ننتظر من تعريف الانسان (مثلا) وصفا لجوهره أو ماهيته أو طبيعته أو حقيقته أو غير هذا من ألفاظ ليس لها مدلول حسى فى عالم الواقع ، ان مرجع الخطأ فى نظرة

---

(١) Weinberg. J.R. An Examination of Logical Positivism, p. 184.

أصحاب الفلسفة التقليدية الى الانسان أنهم تصوروا أن للانسان — باعتباره اسما كليا مميزا عن أفراده — مفهوما لا يتهيأ لكل فرد جزئى من أفراده الموجودين بالفعل . ولما كانت العلوم الجزئيـة لا تبحث عن « طبيعة » الانسان أو جوهره أو ماهيته أو حقيقته التى تخرج عن نطاق هـذه العلوم ومناهجها ، ظن أصحاب الفلسفة الميتافيزيقية أن « مفهوم » الانسان لا يتيسر عن طريق هذه العلوم ومناهجها التجريبية القاصرة ، ووكلوا الى الفلسفة مهمة حل هذا الاشكال المزعوم .... : ان الاشكال هم الذين أثاروه بافتراضهم ألفاظا لا تشير الى مدلول حسى فى عالم الواقع ، ثم البحث بعد افتراضها عن حقيقة معناها . ولو أنهم حللوا مثل هذه الألفاظ تحليلا منطقيا لادركوا أنها لا تشير الى مدلولات حسية ، ومن ثم فهى لا تحمل معنى يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب ، ويتيسر التثبت منه بالالتجاء الى التجربة ، وعندئذ يتلاشى الاشكال الذى وقع فيه هؤلاء الميتافيزيقيون ، ويقنعون بأن ما تقدمه لنا العلوم الجزئيـة من مادة عن الانسان (باعتباره فردا معينا) كاف فى تصـور مفهومه .

بمثل هذا تتصور أصحاب الوضعية المنطقية وهم يفندون تصـور الفلسفة التقليدية لمعنى الفلسفة وتحديدهم لمهمتها(١) ، وسنعود الى مناقشة هذا التصور بعد قليل .

ولم تنفرد الوضعية المنطقية من المدارس المعاصرة بانكار المعنى التقليدى للفلسفة(٢) ، بل شاركتها ذلك مدارس حسبنا منها مدرسة العمليين والماركسيين والوجوديين :

---

(١) انظر حديثنا عن موقف الوضعية الكلاسيكية من التفكير الميتافيزيقى وما يلى ذلك فى الوضعية المنطقية وموقفها من الميتافيزيقا وذلك فى الفصل الثانى من الباب الثانى .

(٢) The Revolution in Philosophy, 1956. مجموعة كلمات ألقيت عن الفلسفة التحليلية فى محطة الاذاعة البريطانية وكتب مقدمة الكتاب G. Ryle أستاذ الفلسفة فى اكسفورد والمشرف على تحرير مجلة Mind

موقف الفلسفة العملية (البرجماتية) المعاصرة من الفلسفة :

شارك الوضعية فى استنكار الفلســفة التقليدية اتجاه جديد يتمثل فى الفلسفة العملية Pragmatism وهــى التى نشــأت فى أمريــكا فى مطلع القــرن العشرين على يد ثلاثة من أعــلام المفكرين هــم تشارلز ساندرز بيرس + ١٩١٤ C.S. Peirce ووليم جيمس + ١٩١٠ W. James وجــون ديوى + ١٩٥٢ J. Dewey اتفقوا على توجيه العقــل الى العمل دون النظر ، واعتبار المعرفة أداة للعمل المنتج ، فانصرف التفكير عن المبادىء والأوليــات الى النتائج والغايات ، وأصبح صــدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها بالتجربة ... الى آخر ما سنعرفه بعد .

فأما بيرس فقــد نشر بحثا تحت عنــوان « كيف نوضــح أفكارنا لأنفسنا » (١) ذهب فيه الى أن توضيح معنى الفكرة يــكون بالقياس الى آثارها العملية فى حيــاة الانسان ، واعتبر الكلمات والعبارات التى تتألف منها خططا للعمــل Plans of action وكل فــكرة لا تنتهى الى سلوك عملى فى دنيا الواقع فهى فكرة باطلة أو غير ذات معنى يعــول عليــه ؛ واعتبر الاعتقاد belief من نوع الأفكار ، هو حق متى دل على سلوك عملى والا كان خــلوا من كل دلالة ، وانتهى بيرس الى ضرورة تطبيق مناهج البحث العــلمى على الفلسفة بحيث أن التســليم بفكرة يقتضى لا محالة أن ينشــأ عنهــا سلوك عملى ، وتمنى لو أمكن اقامة « مجتمع معملى » يقوم على نفس المنهج الذى يصطنعه العالم فى معمله ، عندئذ يتيسر الوصــول الى الحق (أو الصواب) الذى لا يقبل جدلا ولا يحتمل نزاعــا (٢) .

---

(١) نشر المقال فى يناير ١٨٧٨ فى مجلة The Popular Science Monthly تحت عنوان How to make our ideas clear to ourselves ونشر بالفرنسية فى ديسمبر من العام نفسه وفى يناير من العام التالى فى مجلة Review Philosophique .

(٢) قارن : W.B. Gallie, Peirce and Pragmatism وقد صدر فى سلسلة Pelican Books عام ١٩٥٢ ثم اقرأ :

J. Buchler, (1) Philosophy of Peirce : Selected writings
(2) Charles Peirce's Empiricism 1934.

Peirce : Collected Papers (٦ مجلدات) .

وجـاء وليم چيمس أكبر أعلام هذا الاتجاه فاعتبر الفـكرة الصادقة هى التى تؤدى بنا الى النجاح فى الحياة ، والمعتقد الصحيح هو الذى ينتهى الى تحقيق أغـراض فى دنيانا الحـاضرة ، ومن ثم فـان أفكارنا ومعتقداتنا لا تطلب لذاتها وانما تلتمس كوسـائل لتحقيق أغراض فى دنيا الواقع ، وعلامة الحق عنده أن يكون الاعتقاد فيه خيرا من انكاره فى مجال حياتنا العملية ، واذن فالحق ليس مجرد صفة عينية تقوم فى طبيعة الفكرة أو المعتقد كما يزعم الصوريون من الفلاسـفة ، بل هو قابلية الفكرة لأن تكون أداة سلوك عملى فى دنيانا الحاضرة ، ومثل هذا يقال فى الاخـلاق ، فالفعـل الانسـانى فاضـل متى حقق نفعـا فى حيـاة الانسـان ... الخ ، وهكذا أصـبح محك الصواب والخطـأ هو القيمة المنصرفة Cash-value فى دنيا الواقع ... ! ليس ثمة حق فى ذاته بصرف النظر عن ظروفه ، انه كالسلعة قيمتها تقدر بثمنها الذى يدفع فيها فعلا فى السوق (١) !! .

وجاء ديوى فصرح بأن الفـكر ليس الا وسـيلة أو ذريعة لخـدمة الحياة فسمى مذهبه بمذهب الذرائع Instrumentalism والمعتقد صواب أو حق متى ترتب عليه آثار عملية فى حياتنا الواقعية ، عندئذ تكون له قيمة منصرفة Cash value فيما كان يقول چيمس .

وألح ديوى فى المطالبة بتطبيق منهج البحث العلمى على شتى مجالات التفكير ، ولا سيما مجال القيم فى الأخلاق والجمال والسياسة وغيرهـا ، أملا فى أن يؤدى هذا الى تغيير القيم بحيث تلائم ظروف الحياة وتتمشى

---

(١) قارن : W. James : (1) Pragmatism
(نقل الى الفرنسية بمقدمة كتبها برجسون)
(2) Essays in Radical Empiricism
(3) Meaning of Truth
وقـد جمـع منه أربع مقـالات وضمها الى كتـابه البرجماتزم ونشره عام ١٩٤٣ (الطبعة ٣٥) :
P. Henle, Introduction to James (Classical American Philos.)
E. Boutroux, William James.
G. Kennedy, Introduction to Dewey (in Classical American Philos.)

مع مقتضياتها . والمنهج العلمى عنده هو الطريقة التى يصطنعها الباحث فى الخروج من نطاق الفكر الى نطاق العمل . وبهذا أصبحت الفكرة اقتراحا لحل اشكال . فان وفقت الى حله كانت صوابا ... الخ (١) .

اتفق الاعلام الثلاثة على أن صواب الفكرة تشهد به الآثار التى تترتب عليها فى دنيا العمل .

اصطبغ هذا الاتجاه بنزعة واقعية ملحوظة . لقد تعالى على صيغ العقل واطاراته الذهنية التى سنراها واضحة فى مذاهب المثاليين . واتصل بدنيا العمل أوثق اتصال . فكان بهذا ثورة على الفلسفة التقليدية السالفة الذكر ، كان الفكر فى الفلسفة المثالية يسبق موضوعه فأصبح فى الفلسفة العملية لاحقا له . وكان الحق بمعزل عن ظروف الحياة ومطالبها فأصبح مرهونا بعلاقته بالنفع الذى يحققه فى حياة الانسان . وأضحى هدف التفكير قائما فى استخلاص القيمة العملية للكلمات والعبارات فى كل صورها ، واستفتاء التجربة فى أمرها ، وبهذا استحالت الفلسفة على يد العمليين منهجا لاختبار فاعلية الأفكار فى الحياة .

وانتقلت البرجماتية الامريكية الى انجلترا على يد طائفة من المفكرين يتقدمهم فريدناند شيلر + ١٩٣٧ F. C. Schiller الذى تملكه الاعجاب بوليم جيمس فاعتنق مذهبه وتطور به . نفر من النظر العقلى التجريدى وربط بين معرفة الانسان وحياته ، وقبل كل فرض ولو كان ميتافيزيقيا متى أمكن الافادة منه فى حياتنا الدنيا . وجدد نزعة السوفسطائية الذين أقروا الانسان مقياسا لكل شىء . فكفلوا للانسان استقلال التفكير وحرية التصرف . وطبع البرجماتية بطابع انسانى ربطها بالمذهب الانسانى Humanism الكلاسيكى الذى نبت فى عصر النهضة فى أوربا ، وهدف الى تحرير العقل من قيود العرف وجمود التقليد وطغيان السلطة .

---

(١) قارن : J. Dewey, Development of American Pragmatism (in : Contemporary American Philos., vol. II., p. 31-51), 1930.
C.E.M. Joad, Introduction to Modern Philosophy(فصل البرجمانية)

وواضح من هذا أن أصحاب هذا الاتجـاه ينفرون من تبديد النظر العقلي في حقيقة الكون وطبيعة الموجودات ومبدئها ومصيرها .. وغير هذا مما تتخذه الفلسفة التقليـدية موضوعا لدراستها . انهم يخالفون أصحاب الفلسفة التقليدية في فهم وظيفة الفلسفة . وقصرهـا على البحث الأكاديمى في المبـادىء العامة والعـلل الأولى . ويختلفون كذلك مع أصحاب الوضعية المنطقية الذين اعتبروا القضايا الميتافيزيقية غير ذات معنى . وأنكروا امكان وصفها بالصـدق أو بالكذب . فذهب أصحاب الاتجاه العملى على عكسهم الى قبول المعانى الميتافيزيقية — من غير جهد في بحثها عقليا — متى أدى قبولها الى تحقيق منفعة عملية .. !

بهذا تحول مفهوم الفلسفة عند أعـلام هـذا المذهب ، فأنكروا أن يكون الفيلسوف معنيا بالبحث في المشـاكل ووضع النظريات حلا لها — كما نرى من دراستنا لتاريخ الفلســفة ، وصرح وليم جيمس + ١٩١٠ W. James بأن الفلسفة بمعناها الكامل ليست الا رجـلا يفكر ... (ليحقق منفعة عملية يبتغيها) ، وقال ان آية الحق النجاح ، وآية الباطل الاخفاق ، ورأى جون ديوى + ١٩٥٢ J. Dewey وهو في غمرة الاعتقاد بهذا الاتجاه العملى ، أن الحضارة نفسها ليست الا وليدة الفلسفة وان كانت الفلسفة بدورهـا من نتاج الحضارة ، وجاهر بالقول بعدم وجود فارق حاسم بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة . فاذا عرفت مهمة الحضارة وحددت خصائصها التى تميزها ، أدركت تعـريف الفلســفة نفسها ، أنها تـكون نماذج ليجرى على نمطها التفكير . ويسير بمقتضاها العمل ، وبهذا تتقدم الحضارة ، وبغير الفلسفة لا تكون حضارة (١) ...

على هذا حدد أعلام المذهب العملى معنى الفلسفة وضمنوه مهمتها ، ومنه نرى كيف رفضوا التعريف التقليدى السالف الذكر من ناحيــة ،

(١) ملخص عن Archie J. Pahm. Philosophy. An Introduction. 1953, p.2and 27 وانظر عن وليم جيمس كتابة Some Problems of Philos. وفيما ورد عن جون ديوى كتابه Philosophy and Civilization — وقارن C.E.M. Joad في كتابه Guide to Philosophy. 1936 في الشطر الثانى من الفصل السادس عشر .

ثم قبلوا فى الوقت نفسه المعانى والمبادىء الميتافيزيقية متى حققت نفعا (وان لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث النظرى فى حقيقتها ...) . وسنعود الى هذا المذهب عند التعقيب على هذه المذاهب آخر هذا الفصل . ثم نرجع اليه فى الفصل الثانى من الباب الثالث عند حديثنا على نظرية النفع البرجماتية عند الكلام على مقاييس الحق ، فليرجع اليه القارىء الذى يلتمس مزيدا من الايضاح .

موقف الماركسية من الفلسفة :

تطورت « الواقعية » realism التقليدية واتخذت فى عصرنا الحاضر صورا شتى ، اجتمعت كلها عند الثورة على الفلسفة المثالية العقلية وصيغها الذهنية الفارغة ، وانصرافها الى دراسة الواقع واهتمامها بعلاقة الانسان بالوجود .

واذا كانت المثالية قد نظرت الى الكون المادى من خلال الذات العارفة ، وعلقت وجود الطبيعة المادية على وجود العقل الذى يدركها ، واعتبرت الأشياء المادية مصدر الفساد وأصل المعرفة الظنية ... اذا كانت هذه هى نظرة المثالية للأشياء المادية فان الفلسفات الواقعية قد فصلت بين الطبيعة المادية والذات المدركة ، وجعلت وجود الأشياء المادية مستقلا عن العقل الذى يدركها وعن أفكاره وأولته كل اهتمامها ... وقد تجلت الواقعية فى عصرنا الحاضر فى صور أظهرها الواقعية الجديدة New realism والواقعية النقدية المعاصرة critical والواقعية المادية كما سنعرف فى الفصل الثانى من الباب الثالث فى هذا الكتاب .

وحسبنا هنا أن نقول ـ فى ايجاز ـ كلمة عن الواقعية المادية كما بدت فى مذهب المادية الجدلية عند ماركس وأتباعه .

تتصور الواقعية المادية وجود الأشياء المادية سابقا على وجود الذات المدركة ، وترى أن العقل مجرد نتاج للطبيعة المادية أو انعكاس لها . وبهذا تنتفى الثنائية التى افترضتها الفلسفات المثالية جميعا ، ويبقى

وجود المـادة ويصبح الفكر مجرد مظهر من مظاهرهـا • والمادة تخضع لصيرورة أو تطور يتمثل فى الصراع بين الأضداد ــ وهذا هو الديالكتيك فى الفلسفة الماركسية •

ويراد بالماركسية Marxism التطور الذى أدرك فلسفة هيجل + ١٨٣١ Hegel الألمانى وانتهى الى المادية الجدلية Dialectial Materialism التى بشر بها كارل ماركس + ١٨٨٣ Karl Marx وفردريك انجلز + ١٨٩٥ F. Engles وفصل فيها لينين Lenin وبخارين Bukharin وستالين Stalin وغيرهم ــ مع وجوه الخلاف بين هؤلاء جميعا فى تفسيرهم لهذه المادية الجدليـة ، وتعد المـاركسـيـة أكمل تعبير عن الاشتراكية ، وهى تقوم على الدعوة الى محاربة الرأسمالية حتى اذا قضت عليها تيسر تحقيق الشيوعية Communism بعد ذلك ــ وتعزى المـادية الجدلية الى ماركس لأنه كان أول وأكبر من صاغ الشيوعية نظرية فلسفية متسقة ، ولسنا الآن بصدد الحديث عنها فحسبنا منها موقف أتباعهـا من مفهوم الفلسفة :

رأينا ــ ونحن بصدد تعريف الفلسفة ــ كيف يذكرنا موقف الفلسفة التقليدية بموقف الوضعيين الذين أنكروا التفـكير الميتافيزيقى فى كل صوره ، ويبدو لنا أن الموقف البرجماتى (وهو اتجاه أمريكى) يتداعى فى الذهن مع الموقف المـاركسى الذى يمثله النظام الروسى ، والصينى بوجه خاص • ونلاحظ أن هذين الاتجاهين ــ مع ما بينهما من خلاف ــ يلتقيان فى مواضع تتصل بمفهوم الفلسفة وتحديد مهمتها فى كثير من الوجـوه •

نفرت الفلسفة البرجماتية من كل نظر عقلى ميتافيزيقى مجرد يهدف الى كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة ، كما كان موقف الفلسفة التقليدية ، وكذلك كان موقف الفلسفة المـاركسية منها ، كان « جون ديوى » أحد أعلام الاتجاه العملى (البرجماتى) وصاحب مذهب الذرائع Instrumentalism يقول ان الأفكار لا قيمة لها الا متى تحولت الى أفعال تؤدى الى اعادة تنظيم العالم الذى نعيش فيـه ، وتسلم الى اعادة

بنائه بطريقة ما ، ان صدق الفكرة يقوم فى نجاح العمل الذى يؤول اليه ، ومن ثم كان محك صدقها هو التجربة ، ومن الخطأ أن يقال ان الأفكار تعكس الحقيقة الموضوعية . وأن مقياس صوابها يقوم فى مطابقتها للحقيقة التى تعكسها — كما سنعرف بالتفصيل فى الباب الثالث عند حدثينا على الفلسفة الواقعية — ويقول كارل ماركس Karl Marx ١٨٨٣ + أكبر الاشتراكيين وأظهرهم : ان مذاهب الفلسفة منذ الماضى السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى . والأحرى أن تكون مهمة الفلسفة هى العمل على تغييره . وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم . ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ[1] : وسنعود فى الباب الثالث الى تفصيل هذه النظرية .

فهو يرى أن المادة — وليس الفكر كما يدعى البعض — هى التى تفسر التاريخ وتوجهه ، وهذا التاريخ هو مجرد صراع طبقى ناشىء عن عوامل اقتصادية ، وفى ضوء هذا أنكر أصحاب هذا الاتجاه وجود مبادىء خلقية كلية ، لأن الاخلاق دائما أبدا أخلاق طبقة معينة .

ان ديوى « البرجماتى » وماركس « الاشتراكى » يتحدثان عن تغيير العالم واعادة تنظيمه وبنائه ، كلاهما يرى أن الأفكار الصادقة وليدة نشاط يؤدى الى تغيير العالم ، ان الفكرة الصادقة — عند كليهما — هى التى تحقق غاية عملية ، ومحك صدقها هو التجربة ، وكلاهما متفائل فى امكان التوصل الى أفكار صادقة عن قدرة الجنس البشرى على « خلق مستقبل » جديد ، أليس بين هذين الاتجاهين تشابه ملحوظ ؟

ومع أن « ستالين » قد أكد هذا المعنى فى معرض شرحه لأسلوب

---

(١) K. Marx. These on Feurbeck. XI وقد روينا هذا عن : Cornforth, In Defence of Philosophy, against Positivim and Pragmatism. 1950, p. 7-8.

(وكذلك قارن Joad. Guide to Philos. 1936 p. 475) .

العمل فى نشاط اللينية (نسبة الى لينين) (١) فان أتباع الفلسفة الماركسية يرون عادة أن هذا تشابه سطحى محصن ، لأن الاتجاهين يختلفان بعد هذا اختلافا بينا . فالماركسية تدعو الى اعادة تنظيم العالم وبناء المجتمع بحيث ينتهى استغلال الانسان للانسان ، وتتلاشى الرأسمالية .. وتتحقق الشيوعية . أما الفلسفة العملية البرجماتية فهى — فى نظر الماركسيين — فلسفة الرأسمالية والاستعمار . تزعم أنها تجاهد فى سبيل تقدم الانسان ورفاهيته ، وهى فى الواقع تعبر عن نظرة أصحاب الأعمال التجارية الضخمة ، ورغبتهم فى جنى الأرباح الطائلة ... ومن ثم كانت فلسفة معادية للتقدم الانسانى ورفاهية البشر ... الى آخر هذا السيل من حملات الماركسية على الفلسفة الأمريكية بوجه عام .

على أن الذى يعنينا الآن أن نقرره هو أن الماركسية تنفر من الفلسفه التقليدية والوضعية السالفة بتجريداتها الجافة التى لا يقوى على مزاولتها الا قلة من المفكرين يحترفون الفلسفة ويحتكرون مزاولتها ، وتريد الماركسية أن تفتح أبواب الفلسفة للناس وتشيعها بين الجماهير ابتغاء مساعدتهم على مواجهة مشاكلهم الخاصة ، وتحسين أحوالهم وتغيير النظام الاجتماعى القائم بينهم ، وتهاجم الماركسية نبش الماضى لاحياء المذاهب الميتة ، لأنها تأمل أن يكون فهم الناس للعالم وللمجتمع الانسانى قائما على أساس فتوحات العلم الحديث ومكتشفاته ، وهو ما تفتقر اليه مذاهب الفلسفة القديمة ، وتصرح الفلسفة الماركسية بأننا لا نستطيع أن نفهم طبيعة العالم الا بمحاولة تغييره ، ولا نستطيع أن نفهم طبيعة الانسان الا بمحاولة تحسين أحواله ، وليست الفلسفة الا هذا التوجيه المستنير

---

(١) قال انه يتميز بخاصيتين هما الاندفاع الثورى الروسي (الذى يقضي على الجمود والانقياد الاعمى للتقاليد ويحطم الماضي ويفتح المستقبل) والروح العملية الامريكية (التى تذلل الصعاب وتمضي بصاحبها الى آخر الشوط) والذى يبرئها من الروح التجارى الخلو من المبدأ هو اقترانها بالاندفاع الثورى السالف الذكر .

الواعى الذى يحرر الانسان من طغيان الظلم وأباطيل الخرافة[١] — فيما يقول هؤلاء الماركسيون .

موقف الوجودية من الفلسفة التقليدية :

اذا كانت الماركسية قد قدر لها أن تفشو فى أنحاء العالم وتستبد بهوى الكثيرين لاتصالها بأفكار سياسية بالغة التأثير فى عامة الناس ، فان الوجودية قد قدر لها أن تنتشر فى بعض الدول لارتباطها بلون جديد من الأدب ، وأقرارها قيما تثير اعجاب الانسان ، ومن الطريف أن تنحدر الحركتان عن فلسفة هيجل وتبدوان فى بعض الأمور على تناقض ملحوظ ! تمثل الاولى النزعة المادية والتضحية بالفردية فى سبيل المجموع ، وتميل الأخرى الى اقرار الحرية والتمكين للفردية على حساب المجموع ... !

والوجودية ثورة عنيفة على الفلسفات التقليدية فى كل صورها ، فقد اهتمت هذه بالبحث فى الوجود بما هو موجود ، والتعرف الى علله البعيدة ومبادئه الأولى ، ودارت فلسفة المحدثين حول نظرية المعرفة للوقوف على طبيعتها بتحديد العلاقة التى تربط بين العقل وموضوعاته كما أشرنا من قبل ، وانشطر الوجود فى الفلسفة القديمة والحديثة الى ثنائية كثيرا ما تعذر التوفيق بين طرفيها ، وكثرت ألوان الجدل بين الواقعيين الذين جعلوا وجود الأشياء الخارجية مستقلا عن الذات العارفة ، والمثاليين الذين علقوا وجودها على القوى التى تدركها ... وفى غمرة هذا الجدل حول الوجود المطلق مجردا من غير تعيين ، وحول المعرفة والعلاقة بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، افتقدت الفلسفة موضوع بحثها الرئيسى — فيما قالت الوجودية المعاصرة — وهو الانسان الواقعى المشخص .

---

(١) تفصيل هذا فى M. Cornforth, In Defence of Philosophy, Against Positivism and Pragmatism, 1950. ولا سيما فى الصفحات ٣٦ وما بعدها و ٦٢ و ٢١٤ و ١٦ ومقدمة الكتاب . وفى كثير من الصفحات الاخرى ثم قارن C.E.M. Joad فى كتابه السالف الذكر فصل ١٧ .

وقد تحددت معالم الفلسفة الوجودية بظهور كتابين . أحدهما وضعه مرتن هيديجر Heidbgger عام ١٩٢٧ عن « الوجود والزمان » وثانيهما اصدره جان بول سارتر Jaen-Paul Sartre عام ١٩٤٣ عن « الوجود والعدم » وبهذين الكتابين وسيل المؤلفات التى جرت مجراهما انتقلت الفلسفة من دراسة الوجود المجرد الى دراسة الانسان المشخص فى وجوده الحسى . أى فى حياته اليومية فى زحمة الكون من ناحية . وفى علاقاته مع الآخرين من ناحية أخرى .

كانت الفلسفة التقليدية اذا عرضت للانسان اهتمت به مجردا من كل تعيين . فكان الانسان بما هو انسان . وبهذا أهملت النظر الى الخلافات التى تقوم بين أفراد الانسان بعضهم والبعض الآخر ، وبدت مذاهبها فى هذا الصدد صيغا عقلية جوفاء لا تربطها بدنيا الواقع رابطة، فارتدت الوجودية الى الانسان المشخص ومواقفه الواقعية التى تربطه بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله . وبهذا اعتبرته مبدأ الحقيقة وتناولته باعتباره تجربة حية .

وكانت الفلسفات المثالية تنظر الى الوجود باعتباره لاحقا على الماهية وليس سابقا عليها ، بمعنى أن جوهر الانسان الذى يعبر عن الخصائص الذاتية التى تميزه من غيره من الكائنات (اى ماهيته) تسبق وجوده فى دنيا الواقع ، ومن هنا جاء اهتمام المثاليين بالبحث عن الماهيات واغفال مشكلة الوجود الفعلى ، أما الوجودية فقد رفضت هذا التصور منذ أيام كيركجارد + ١٨٥٥ S. Kierkegaard أبى الفلسفة الوجودية (الذى ناهض الفلسفات المثالية وانصرف عن الماهية الى الوجود . وعن المجرد الى المشخص ، واتخذ من تجاربه الروحية نقطة بدء للتفلسف) وذهب بعض أتباع الوجودية الى أن وجود الانسان يقوم بغير ماهية . ورأى غيرهم أنه يسبق الماهية ولا يلحق بها ، ووحد غير هذين الفريقين من أتباع الوجودية بين الانسان وماهيته على غير الحال فى الكائنات غير البشرية التى تحدد ماهيتها وجودها اللاحق . اختلف الوجوديون

فى النظر الى ماهية الانسان ولكنهم كانوا على اتفـاق فى رفض الرأى المثالى التقليدى فى سبق الماهية للوجود .

ليس للانسان فى بداية الأمر ماهية . اذ يكون عند ولادته ناقص الصورة ، وهو الكائن الوحيد الذى يقوم وجوده فى حريته على عكس الحال مع سائر الكائنات ، لأن أفعالها تخضع للجبرية . فماهية الشجرة مرجعها الى الامكانات التى كانت عليها بذرتها . ومن ثم كانت ماهيتها سابقة على وجودها المشخص . أما الانسان فان حريته فى اختيار موقف دون آخر ، تجعل من المستحيل التنبؤ باختياره مقـدما . ومن ثم كان الكائن الوحيد الذى يحدد ماهيته .

قلنا ان الوجودية قد حصرت نفسها فى وجود الانسـان الواقعـى المشخص ، وفى موقفه من الكون ، وفى علاقته بالاخرين . أما عن علاقته بالكون فقد رفضت الوجودية نظرة الفلسفة التقليدية التى فصلت بين الذات العارفة وموضـوع ادراكها . واعتبرت هذه الذات موجودة . ووجودها شرط كل معرفة ، وأنكرت أن يكون العقل مصدر كل معرفة (ميتافيزيقية) ، وأرجعت المعرفة الى تجربة حية يعيشها الانسان ويعانى بها الواقع فى حياته ، ومرد هذه التجربة الحية عند البعض الى العقـل والعاطفة مجتمعين ، بل لقد أصر بعض الوجوديين على تنحية العقل بعيدا عن عملية المعرفة (الميتافيزيقية) ، وغلا « كيركجارد » فى هذا حتى رفض اتجاه الذين يريدون أن يفلسفوا المسيحية حتى تتمشى مبادئها مع منطق العقل ، كما أنكر البرهنة على وجود الله عقليا !

واهتمت الوجودية بحرية الانسان حتى وحدت بينها وبن وجوده . فالانسان فيما يرى « كيركجارد » يجد نفسه حيال «مواقف» Situations عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الاختيار تنشـأ المسئولية ، وكثيرا ما يتحقق الاختيار فى حال تجمع بين الشك والحيرة ، وعنـدئذ يـكون الانسان رب أفعاله ، ويصرح « سارتر » بأن الاختيار لا يقترن برؤية

ولا يكون مسبوقا بتدبير عقلى أو تحديد لغاية أو معرفة ببواعث ، وهذه هى الحرية الانسانية ، انها مقيدة بسواقف تتحكم فيهـا ولكن فى مقدور الانسـان أن يتخلص منهـا وأن يزاول حريته . ومن ثم كان رب أفعاله وصانع مصيره . وقد رفض الوجوديون اخضاع الفرد للحتمية الاجتماعية أو للموضوعية العلمية .

وهذه الحرية التى احتلت مكان الصـدارة فى فلسفة الوجوديين . هى التى سوغت لهم اسقاط جميع القيم من حسابهم . بمعنى أن يتحرر الانسان من الزواجر التى يفرضها العرف الاجتماعى . أو تمليها العقيدة الدينية ، أو توجبها أية سلطة تقيد حرية الانسان ! وهذه هى الناحيــة التى شاعت بين الناس عن الوجودية والوجوديين : ان « سارتر » يقارن بين حرية الاختيار (الخلقى) وحرية العمل الفنى . فالفنان لا يلام اذا أغفل فى عمله الفنى كل القواعد التى تواضع عليها سابقوه ، وكذلك الحال من الناحية الأخلاقية مع من يختار فعلا من بين أفعال ممكنة ، من غير أن يستجيب لقيم معتمدة تعارف عليها الآخرون !

وللمواقف السـالفة خطرها فى فلسفة الوجوديين ، فان معاناة الواقع واختباره تفضى بالانسـان لا محالة الى الضيق والقلق والحـيرة ، لأن الانسان متى تبين موقفه من العالم وعرف أن وجوده منته لا محالة الى الموت ، أدركه القلق وتولاه اليأس ؛ ومن هنا انصرفت تأملات الوجوديين عامة الى البحث فى الضيق واليأس والاخفاق والعدم ... والموت هو الشىء الوحيد الذى يستطيع الانسان أن يكون على يقين من انه ختام كل حياة ، وهو التعبير عن النقص الطبيعى الذى يعتوره ويعوقه عن تحقيق امكاناته ، ومن هنا كان تفكيره المتواصل فيه ، ومنه انتهى الى أن حياته فراغ وعدم !

وليس يمنع هذا ما قيـل من أن الوجودية فلسـفة انسـانية ، ترد للانسان القدرة على تقرير مصيره بمحض ارادته . فهو رب أفعاله التى يأتيها باختياره ، ومن ثم كانت قدرته على التحـرر من القيم المريضـة

بتطلعه الى مثل أعلى ينشده (١) ٠

هذه — فى ايجاز — هى أظهر معالم الفلسفة الوجودية بوجه عام . مع اغفال الخلافات التى تقوم بين أتباعها . فحسبنا ما ذكرنا فان فيه ما يغنى فى الدلالة على تصور الوجوديين للفلسفة بوجه عام ٠

تعقيب :

تعبر وجهات النظر السالفة عن موقف أظهر المدارس المعاصرة من تعريف الفلسفة . ولما كنا ننوى أن نعود فى أبواب الكتاب التالية الى الخوض فى هذه الوجهات من النظر عرضا ومناقشة ، فقد رأينا أن نقصر هذا التعقيب الموجز على مناقشة مهمة الفلسفة كما تبدو فى التصورات السالفة الذكر ٠

لا يزال للتعريف التقليدى مكانه من تاريخ الفلسفة المعاصرة على نحو ما رأينا من قبل ، وان ضاق به أصاب الاتجاهات التجريبية والوضعية والعملية والواقعية والوجودية على اختلاف نزعاتهم، وشر ما يؤخذ على الاتجاه التقليدى (المثالى) أنه يوحى بأن صاحبه يعتزل الناس فى برجه العاجى ، ويستغرق فى تأملاته العقلية التى يحاول أن يتغلغل بها فى مجاهل الوجود المحجب . ويتعرف عن طريقها على أسرار النفس البشرية ٠٠٠ الى آخر هذه الدعوى العريضة التى أثارت خصوم هذا الاتجاه .

---

(١) قارن ما يلى من مصادر : عن كير كجارد : كل مؤلفاته الهامة نقلت الى الانجليزية ونشرتها فى امريكا : Princeton University Press وفى انجلترا : Oxford University Press وأكبر مترجميه Walter Lowrie وضع عنه كتابين هما A short life of Kierkegaard والثانى Kierkegaard أما عن Heidegger قارن Existence and Being وعن سارتر قارن : Existentialism and Humanism ١٩٥٠ ، ترجمه وقدم له Philip Mairet ثم قارن :

Paul Foulquiè : Existentialism (Eng. Trans. by Kathelene Raine).
H. T. Blackham : Six Existentialist Thinkers).
Norberto Bobbio : Philos. of Decardentism. A study of Existentialism.
Emile Brèhier, Les Thèmes Actuels de la Philosophie (1955).

ولكن الواقع أن الفلسفة التقليدية — مع وجوه الخلاف البادية بين مذاهبها الى يومنا الحاضر — قد كشفت عن كنوز من الحقائق أضاءت الطريق أمام العلم التجريبي ، وحققت للبشرية منافع لم تقصد اليها قصدا مباشرا ، وفى تعقيبنا على بعض الفلسفات المعاصرة بيان لصحة هذا الرأى. بالاضافة الى أن الفلسفة التقليدية قد قامت بوظيفة اجتماعية تتمثل فى تأثيرها — المباشر وغير المباشر — على مجرى التاريخ البشرى ، يشهد بهذا الكثيرون من خصومها — حتى من أصحاب الفلسفة التحليلية بوجه خاص (١) ، وان كانوا يحذرون من المبالغة فيما كان لمذاهب الفلسفة التقليدية من تأثير على الحركات الاجتماعية (٢) . بل لا يستطيع منصف أن ينكر أن الفلسفة بمعناها التقليدى كان لها فضلها الملحوظ — من قديم الزمان — فى توجيه الناس الى قيم الحق والخير والجمال ، بل فى هدم الخرافة وادحاض الأباطيل ، فأدت المهمة التى تريد أن تحتكرها الفلسفة التحليلية لنفسها ، بل يعترف أصحاب الوضعية المنطقية بأن مهمة الفلسفة اليوم تقوم فى توضيح الأفكار وليس فى كشف الحقائق(٣) . ومن ثم لا تقوم بنفس الوظيفة الاجتماعية التى نهضت بأدائها الفلسفة التقليدية منذ أقدم العصور ، والقول بأن للتحليلات المنطقية أثرها — غير المباشر — على التوجيه الاجتماعى المستنير ، لا يبرر فى رأينا الاستغناء عن وظيفة الفلسفة التقليدية فى هذا الصدد .

أما عن موقف الوضعية من مفهوم الفلسفة ما فيه أنه يفرض على العقل ألا يتناول بالبحث الا الموضوعات التى يمكن أن تعالج بمنهج البحث التجريبى ، لكن العقل لن يستجيب لأمرهم لان وظيفته الطبيعية هى البحث والتأمل والنظر ، وسيواصل التفكير فى طبيعة الموجودات

---

(١) انظر فى حديثنا عن غاية الفلسفة ما يقوله فى هذا الصدد برترند رسل .

(٢) قارن :

A. Pap, Elments of Analytic Philosophy, 1949, p. 477-78.

(٣) قارن :

Barnes, W.H.F., The Philosophical Predicament, 1950, p. 83.

وحقيقة الأشياء وعللها الاولى وغايتها البعيدة . وهذه هى وظيفة الفلسفة . والعلم نفسه يستخدم مبادىء كلية — كالعلية والحتمية — وهذه لا تكتسب بالتجربة . ولا تعالج بمناهج العلم .

وقانون الأطوار الثلاثة الذى أرخ به أوجيست كونت تطور الفكر البشرى أدخل فى مجال الفكر الفلسفى منه فى مجال العلم الوضعى . الى جانب ان استقراء التاريخ يشهد بخطئه . لأن مراحله كانت طوال التاريخ متداخلة بعضها مع بعض .

أما عن موقف الوضعية المنطقية فى استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث استنادا الى ما سموه بمبدأ التحقق ومؤداه أن معنى القضية هو طريقة التحقق من صوابها بالرجوع الى الواقع . بمعنى أن العبارة التى يستحيل التثبت من صوابها أو خطئها بالخبرة الحسية ، تكون غير ذات معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب فان هذا المبدأ نفسه تحصيل حاصل ، ويجوز أن تكون العبارة ذات معنى ولا يتسنى التحقق من صوابه بالخبرة الحسية ؛ بل ان القوانين العلمية — وهى مثار اعجاب الوضعيين المنطقيين — مجرد عبارات عقلية لا تشير الى مدلول حسى فى عالم الواقع ، فهى — تمشيا مع منطقهم — عبارات فارغة لا تحمل معنى ! ومن الخطأ فوق هذا ان تفصل بين العلم والفلسفة — كما فعلوا — ونزعم معهم بأن مالا يدخل فى العلم — طبيعيا كان أو رياضيا — فهو كلام فارغ ، فالعلم والفلسفة يتعاونان معا ، كل منهما بمناهجه — على كشف المجهول فى عالم الحقائق ... وسنعود الى تفصيل هذا عند « مناقشة الوضعية — والوضعية والمنطقية — فى رفض ما بعد الطبيعة » فى الفصل الثانى من الباب الثانى — فى هذا الكتاب ، فليرجع اليه من أراد مزيدا وتفصيلا .

أما عن موقف الفلسفة العملية من تعريف الفلسفة فخلاصة ما يقال فيه أنه موقف أمريكى ... ! بمعنى أن أصحابه قد تأثروا بالبيئة الأمريكية الاجتماعية الصناعية التى عاشوا فيها حتى جاءت فلسفتهم العملية تعبيرا عن عصر الاقبال على الصناعة وانتاج المشروعات الضخمة ، وان كان هذا

الوصف يثير الضيق فى نفوس الفلاسفة الأمريكيين (١) .

ان وظيفة العقل فى الفلسفة هى التوصل الى الحقيقة فى ذاتها . بصرف النظر عن نتائجها وآثارها ، وقد اعتقد جمهرة المشتغلين بالفلسفة أن الأفكار الصادقة تنتج نتائج مرضية نافعة ، أما الفلسفة العملية فقد عكست هذه الآية ، فرفضت الحقائق المطلقة . واعتبرت المعرفة أداة لحل اشكال أو خطة للتغلب على صعوبة ، أو مشروعا للتخلص من مأزق . فان نجحت المعرفة فى هذا كانت حقا أو صوابا ، وان أخفقت كانت خطأ ، ولا عبرة بعد هذا بصدق الحقيقة فى ذاتها . ومن ثم كان التحقق من صواب الفكرة أو خطئها مرهونا بالمستقبل . أى بالتجربة التى تثبت عمليا مدى نجاحها أو مبلغ اخفاقها ؛ من هنا ذهب نقاد الفلسفة العملية الى أن القول بأن « الأفكار تنتج نتائج مرضية لانها صادقة » أدنى الى منطق الفلسفة الصحيحة من قولنا « ان الأفكار صادقة لانها تنتج نتائج مرضية » ويبدو تهافت الموقف العملى من الناحية الفلسفية فى قول « وليم جيمس » ان الفكرة الواحدة قد تكون صادقة فى وقت ما ، (أى حين تؤدى الى نفع) ، ثم باطلة فى وقت آخر (حين تفشل بعد هذا فى تحقيق منفعة ... !) أو أن الفكرة الواحدة تكون صوابا عند انسان وخطأ عند انسان آخر ... ! ومسايرة هذا الاتجاه تبرر اعتبار الأخطار حقائق صادقة فى وقت ما ، أى متى أثبتت التجربة أنها فى ذلك الوقت

---

(١) قال بهذا الطابع فى الفلسفة الامريكية العلمية (البرجماتية عند وليم جيمس ومذهب الذرائع Instrumentalism عند ديوى) كثير من الباحثين ومنهم كورنفورس Cornforth (فى كتابه السالف الذكر ص ١٥٧ و ١١ و ٢١٤) وجورج سانتيانا + ١٩٥٢ Santayana وبرترند رسل + ١٩٧١ B. Russell وضاق بهذا جون ديوى حتى قال ان مسايرة هذا الاتجاه ـ تأثر الفلاسفة بالبيئة الاجتماعية التى ... سوا فيها (وهو أساس كتاب « رسل » فى تاريخ الفلسفة الغربية) ـ تبرر اتهام « رسل » بأن فلسفته تعبير عن الارستقراطية البريطانية ـ على اعتبار أن « رسل » من طبقة اللوردات ، ولم ينكر رسل امكان تأثره بطبقته ـ وهو اتهام الشيوعيين له ـ ولكنه ـ مع أسفه لضيق ديوى ـ يرى أن رأيه فى مذهبه قد قال به كثيرون من النقاد ، انظر B. Russell, **Hist. of Western Philos.**, **1948, p. 854-855.**

قد حققت نفعا (١) ... !

ويذكرنا هذا بالمذهب السوفسطائى ، بل لقد قال « شيلر » ان علينا أن نعود مرة أخرى الى قول « بروتاجوراس » — الانسان مقياس الأشياء جميعا — لكى تتخذ أحكام الافراد الشخصية نقطة بدء لنا ! ومعنى هذا أن شيلر قد أقر نزعة السوفسطائية التى أدت الى الخلط بين الحق والباطل وامتناع وجود الخطأ ! وبذلك شادوا صرح الخطابة على أنقاص الفلسفة ! وما أصدق أفلاطون حين قال فى محاورة « تيناتوس » ان التسليم بمبدأ برتاجوراس يؤدى الى القول بأن حجج المجنون تعادل فى صدقها حجج العاقل ، وأن رأى أقل الحيوانات شأنا يعادل رأى الانسان الحكيم العاقل فيه !

ان العمليين من أمثال ديوى يعلقون صدق الأفكار على المستقبل (الذى يتم به اختبارها بالتجربة) ، ولكن الفلسفة — تقليدية كانت أو وضعية — ترى أن الأفكار تكون صادقة أو كاذبة ، بصرف النظر عن مستقبلها ، بل يعلق « برتراندرسل » وهو من أعلام الفلسفة التحليلية — صواب الفكرة على عللها وأسبابها التى تثوى فى الماضى ، حتى تستقل الحقيقة عن ارادتنا فى الحاضر والمستقبل معا، وبذلك لا تتغير الحقيقة كلما أمكننا تغيير المستقبل ... (٢) .

ان الأدنى الى الصواب فى منطق الفلسفة الصحيحة أن يقال — على عكس ما يقول العمليون — ان الفلسفة تلتمس الحقيقة الموضوعية فى مظانها ، ومن الممكن بعد هذا الافادة منها فى تحقيق رفاهية البشر — بذلك يخضع العمل للنظر ، ويقوم على ما يسفر عنه البحث العلمى والفلسفى من حقائق (٣) ، ولكننا مع هذا نحمد للبرجماتية نزعتها

---

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الاخلاق (١٩٥٣) ص ٢٧٧ ويحسن الرجوع فى هذا الكتاب الى الفصل الرابع من الباب الثالث وهو يتضمن عرض المذهب العملى ومناقشته بشيء من التفصيل .

(٢) قارن : Bahm, Philosophy, 1953, p. 158-59.

(٣) نقول البحث العلمى والفلسفى معا ، لان العمليين يطالبون باخضاع حقائق العلم وحقائق الفلسفة معا لمقتضيات العمل .

الواقعية الملحوظة ، فقد استمسكت المثالية بفكرة « معقولية » العالم التي ترجع الى ما وراء عالم الشهادة ، وأصرت على أن ترد الكثرة البادية فى الموجودات الى مبدأ الوحدة فرفضت البرجماتية ذلك وقالت بتكثر الموجودات وتعددها . وصرفت اهتمامها الى الواقع وحصرت عنايتها فى خدمة الانسان فى حياته العملية . وفى هذه الظاهرة نفسها يقوم نقض هذا الاتجاه ! لأن اغراق أهله فى النزعة العملية قد أفضى بهم الى الاستخفاف بالبحث النظرى عن الحقيقة والاستهانة بالصبر الذى يقتضيه هذا البحث ، طالما كان من الميسور اقتناص النتائج والآثار العملية من أقصر الطرق ، وفى هذا مقتل الروح الفلسفية التى تتطلب مداومة البحث النظرى ، والمثابرة عليه ابتغاء الكشف عن الحقيقة . هذه كلمة مجملة ستزداد وضوحا بتعقيبنا التالى عن موقف الماركسية، وبعودتنا اليها فى مناسبات أخرى .

أما عن تصور الماركسيين لمفهوم الفلسفة ومهمتها فيعيبه انكارهم للفلسفة التقليدية الميتافيزيقية ، اعتقادا منهم بأن التفكير المجرد لاتأثير له على مجرى التاريخ ، وأن من العبث أن يزاول الانسان النظر العقلى لمجرد الكشف عن الحقيقة ، فشاركوا فى هذا أصحاب الفلسفة العملية، ان مباشرة النظر العقلى لا يبررها فى رأى الماركسيين الا اتصال هذا التأمل بالعمل ، أى بتغيير الأحوال الاقتصادية تغييرا ينتهى بالقضاء على الفوارق الطبقية ، من أجل هذا استعاض الماركسيون فى ماديتهم الجدلية عن الأفكار بقوى الانتاج وعوامل الاقتصاد ، وتعذر عليهم الاعتقاد بأن للميتافيزيقا — وهى نتاج النظر العقلى المجرد — أى تأثير على مجرى الوقائع ، ان ماركس يميز بين الميتافيزيقا والمادية الجدلية ، فالأولى عنده هى النظر العقلى فى طبيعة الحقيقة reality وليس لهذا التفكير المجرد علاقة بحقائق الواقع facts ، وأما المادية الجدلية فيتوحد فيها النظر والعمل ، فيكون للفكر على الدوام دلالة عملية ، بمعنى أن صاحبه لا يزاوله الا فى ضوء الأفعال الممكنة ، وأن معرفتنا العالم تمكننا من التأثير فيه ؛ من هذا تميزت المادية الجدلية من كل الآراء الميتافيزيقية ،

حتى لينكر أصحابها امكان وصفها بأنها ميتافيزيقية • بالمعنى التقليدى الذى يجعلها مجرد معرفة بالحقيقة لذاتها . وعلى أساس هذه النظرة الماركسية ابتعدت الميتافيزيقا عن تفسير التاريخ والعمل معا (١) •

ومع أن ماركس يرى أن المادة قوام الأفكار وأساسها ، ويعترف بأن بين الاثنتين تفاعلا ، الا أنه يلح فى القول بأن المادة أساس الافكار والمعتقدات ، فالعلاقة بينهما ديالكتيكية (جدلية) •

ولو أن ماركس الذى استمد ماديته الجدلية من جدل هيجل قد مضى مع هيجل الى نهاية الشوط ، لعرف أن التفرقة القاطعة بين النظر والعمل ضلال مبين . ان التفكير ينظم العالم ويؤثر فى مجرى أحداثه ولو لم يقصد هذا التفكير مباشرة الى تحقيق ذلك ، فما ينتهى اليه النظر العقلى المجرد فى العالم وشئونه ، يؤثر لا محالة أعمق التأثير فى تفسير وقائعه ، ان الرجل البدائى يفسر أحداث الكون بارجاعها الى علل خفية ، والمستنير يردها الى عللها الحقيقية ، ولو لم تكن معرفة العلل الحقيقية من الأهداف المباشرة لتعليمه ، ومزاولة النظر العقلى المجرد تغير نظرة صاحبها الى الوقائع والأحداث ، وتساهم فى توجيه حياته بأوفر نصيب ، ولو لم يقصد بالنظر العقلى هذا التوجيه العقلى المستنير فى زحمة الحياة •

ان العلوم الطبيعية فى نظر الناس على اتصال وثيق بحياتنا العملية ، ومع هذا فالأصل فى دراستها تفسير أحداث الكون وظواهره — بمناهج تجريبية — لغير ما غاية عملية مباشرة ، ان مهمة العالم أن يتوصل الى قانون أو نظرية يفسر بها الظواهر التى يدرسها ، أما الافادة من هذا القانون عمليا ، أو استغلال هذه النظرية فى حياتنا الدنيا فمن شأن المخترعين ورجال الأعمال ، وهذه التفرقة بين النظر والعمل لم تمنع المجتمع البشرى من أن يفيد من فتوحات العلم وكشوفاته ، والعلم

---

(١) قارن : Joad, Guide to Philos., p. 487-88.

الذى يكون اليوم نظريا . يتحول غدا الى علم تطبيقى . ولا بأس من أن يوجه العلم فى الدول النامية الى غايات عملية مباشرة — فيساعد على رفع مستوى المعيشة ويعالج آفة المرض . ويخدم خطط التنمية بوجه عام . ولكن على الدول التى استقرت وقطعت فى المدنية أشواطا طويلة أن تتيح للعلماء أن يقوموا بدراسات نظرية خالصة — تطبق فيما بعد لخدمة المجتمع — بهذا تتقدم البشرية وتتطور .

وقريب من هذا يمكن أن يقال فى الفلسفة الميتافيزيقية ، انما تقصد الى تفسير العالم تفسيرا عقليا . ولا تهدف من وراء هذا الى غاية عملية مباشرة . ومع ذلك لا ينكر فضل مذاهبها فى التطور بالحياة الانسانية الى الكمال الا مكابر . وقد أشرنا من قبل الى خطر الوظيفة الاجتماعية التى تؤديها الفلسفة فى التطور بالمجتمع الى الكمال .

هذا النقد ينصب على موقف الماركسية والفلسفة العملية البرجمانية السالفة الذكر ، بل ينسحب على كل مذهب من مذاهب الذين تعجلوا خدمة الحياة حتى رفضوا النظر العقلى المجرد ، وسخروا العقل مباشرة لخدمة الانسان . فتوقف العقل فى منتصف الطريق وفاته كشف الكثير من الحقائق .. ! ان البحث العلمى أو الفلسفى لا يتقدم الا متى تحرر أصحابه من قيود الغايات العملية والدينية المباشرة المحددة ، هذه حقيقة يشهد بها استقراء تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة منذ أقدم العصور .

وفى موقف الماركسية من الفلسفة مآخذ أخرى كثيرة ، لا يتسع المقام لبيانها أو تفصيل الحديث فيها ، فحسبنا أن نشير الى بعضها موجزين :

يبدو لنا أن نظرة الفلسفة العملية (البرجماتية) مع كل ما عيب عليها ، أوسع من نظرة الماركسية للفلسفة — مع اشتراكها فى الاتجاه الى تحويل الأفكار الى أعمال — فالأولى توجه الفكر مباشرة الى العمل المنتج من غير أن تحدد نوع هذا العمل ، أما الماركسية فانها تحصر جهودها فى تعديل الأحوال الاقتصادية وحدها ، على اعتقاد أنها

علة كل نهوض وسر كل تقدم مرجو (١) ، ومع اعترافنا بأثر هذا العامل الفعال في حياة الشعوب وحضاراتها ، يبدو لنا أن العوامل التي تؤثر في حياة الشعوب وتوجيهها أشمل وأعم وأعمق من ظروفها الاقتصادية . فالحياة العملية والعقلية والأدبية عامة لها تأثيرها الملحوظ في تطور الحضارات ومصائر الشعوب ، بل كثيرا ما تؤثر حتى في تشكيل الحياة الاقتصادية نفسها فيما تقول الروحية التاريخية (٢) .

بل ان تطبيق الماركسية — والماركسيون لا يفهمون الأفكار الا محولة الى أفعال — يقتضي فناء الفرد في الدولة وحرمانه من أبسط حقوقه في حرية التفكير والتعبير ، وان تعين القول بأن الماركسيين يرون أن الحرية التي تدعو اليها المجتمعات الرأسمالية حرية قلة من أصحاب الجاه والنفوذ والثراء ، واستعباد للكثرة واستغلالها لصالح هذه القلة ، واذا كان المجتمع الرأسمالي يكفل الحرية الفردية ويشجع الحافز الشخصي أداة لزيادة الانتاج ، فان الماركسيين يستبدلون بهما التعاون والتضامن بين الأفراد . و لايمكن أن تستاغ بهذا الوضع حياة انسانية .

وكثيرا ما ينتهي التفلسف بصاحبه الى أفكار يعتقد في صوابها فيعتنقها ويذود عنها ، ولكنه يكون في نفس الوقت على استعداد للتخلي

---

(١) صرح انجلز في رسالة له عام ١٨٩٠ بأنه وماركس قد بالغا في تقدير الآثار التي تنجم عن العوامل الاقتصادية ، بل صرح لصديق له بأنه مع ماركس يحملان نصيبا في تبعة مغالاة اتباعهما في الاهتمام بآثار العوامل الاقتصادية ، ويعترف بأنهما اغفلا العوامل الأخرى في تفسير التاريخ ، اذ كان النزاع بينهم وبين خصومهم (الذين ينكرون أثر العامل الاقتصادي) من الشدة بحيث لم يجدا وقتا ولا فرصة لانصاف العوامل الاخرى ! .

(٢) تطلق المادية التاريخية Historical Materialism على المذهب الذي يرد حضارات الامم ويفسر حياتها العلمية والفنية . . . بأسباب اقتصادية . وتعارضها الروحية التاريخية Historical Spiritualism التي ترى أن الحياة الدينية والادبية والعلمية والعقلية هي التي تفسر الحضارات وتشكل حتى الحياة الاقتصادية ؛ ولعل الاصح أن يقال إن التاريخ تفسره عوامل روحية ومادية معا !

عنها متى ثبت له بالدليل المنطقى بطلانها ، وليس هذا هو حال الماركسية — مطبقة عند دعاتها فى الوقت الحاضر — ولا يستقيم هـذا مع أظهر خصائص المعرفة الفلسفية كما سنعرف بعد . ان الفلسفة لا تحيا سليمة فى جو من التعصب الخانق ، فى أية صورة من صوره (١) — حسبنا هذا فى بيان هذا الاتجاه ومناقشته .

أما عن موقف الوضعية والوضعية المنطقية من الفلسفة فسنعرض لمناقشته بشىء من التفصيل فى الفصل الثانى من الباب الثانى ، وحسبنا أن نقول انهم أخطأوا حين ظنوا وهما أن العلم لم يدع للفلسفة مجالا لبحث ، فان المعرفة العلمية تفتقر الى أساس فلسفى ، فالفلسفة — وليس العلم — هى التى تتناول الفروض العلمية بالبحث والتدليل ، والعقل الانسانى يتطلب علما للكل ، للمطلق ، للضرورى ، علما بالمبادىء والعلل ، بل ان العلم نفسه ليس الا حقيقة من الحقائق التى تعالجها الفلسفة ، والفلسفة — وليس العلم — هى التى تبحث فى طبيعة الأشياء ومبدئها ومصيرها ... ونزوع الوضعية المنطقية الى استبعاد الميتافيزيقا على أساس مبدأ التحقق — وهو القول بأن معنى القضية هو طريقة التحقق من صوابها — ثبت خطأ هذا المبدأ — لأنه بلغة أصحاب هذه الفلسفة فارغ من المعنى ! ... الى آخر ما قلناه أواخر الفصل الثانى من الباب الثانى .

أما عن موقف الوجودية فحسبنا أن نقول انها فى دراساتها لا تعرف غير هذا الانسان المحسوس الذى يجمع بين عناصر لا يتيسر فصل بعضها عن بعض ، هى الجسم والنفس والشعور والعالم الخارجى والأنا والاخرون ، انها تهتم بحياة الانسان الخاصة والمواقف التى يجد نفسه حيالها — وهى التى تربطه بالآخرين — ولكنها لا تستطيع أن ترقى الى

---

(١) اقرأ كذلك
Massino Salvadori, The Rise of Modern Communism
طبعة أولى سنة ١٩٥٣ فى الملحق الاخير
« A Libreral Answer to Communism »

دائرة وجودها الانسانى . لأن تجاوز الوجود الذاتى يتنافى مع آخص مميزاتها ، وهو التقيد بدراسة الوجود الخاص . ان الانسان فرد فى مجتمع يقتضيه واجبه أن يرعى مصلحة هذا الكل الذى ينتمى اليه . دون أن يفقد بهذا جوهر حريته . أو يذيب فى دائرة المجتمع فرديته — وهذا هو أخص ما يميز الديمقراطية الصحيحة .

كانت الفلسفة التقليدية قد شطرت الوجود الى ثنائية هى الروح والمادة أو العقل والجسم أو ما يدخل فى هذا المعنى . فقضت الوجودية على هذه الثنائية حين رأت أن ما يظهر من الشىء هو حقيقته ، وكفت نفسها بهذا مشقة التوفيق بين طرفى الثنائية المتعارضين ، ولكنها ناءت بتفسير الكثير من ظواهر الوجود . وأخطأها فهم الكثير من مشكلاته .

واذا كانت قد أقرت حرية الانسان ومكنت لفرديته فانها — الى جانب غلوها الذى طغت به على صالح المجتمع كما أشرنا من قبل — قد انتهت بدراساتها للانسان الى أن حياته تزجر بالضيق وتنتهى بالموت والعدم ، فكانت بهذا قصة هزيمة ويأس وتشاؤم .

وعلينا أن نعرف — فيما يقول الكثيرون من النقاد — أن قيام الانسان واجبه نحو قيم المجتمع الذى يعيش فيه ، لا يطعن فى حريته ، ولا يتنافى مع استقلال شخصيته ، بل عليه أن يشارك فى تحقيق المصالح المشتركة ، وأن يتعاون مع أقرانه على تحقيق الخير العام ، فانه يفيد من هذا الخير ويشارك فى التمتع بآثاره ، وهو يخضع لقيم المجتمع بمحض حريته ، ولا يجوز له أن يتمرد عليها الا متى كانت هزيلة بالية تعوق التقدم وتعرقل التطور (١) .

بل ان الوجودية ليست جديدة كما يظن البعض . فقد عرفت نواتها فى فلسفة سقراط وأفلاطون وبسكال وغيرهم من فلاسفة انسانيين ، بل ان مرجع ذيوعها فى العصر الحديث الى عوامل فى مقدمتها قيام الحرب

---

(١) أنظر كتابنا : فلسفة الأخلاق : نشأتها وتطورها (فى مناقشتنا للوضعية الاخلاقية فى الفصل الرابع من الباب الخامس) .

العالمية وما ترتب عليها من محن . اذ افتقر الناس الى الشعور بالطمأنينة والاستقرار ، فانصرفوا عن الفكر المجرد الى النظر فى حياة الانسان اليومية .

بل ان من كبار مؤرخى الفلسفة المعاصرة من أعتبر الوجودية من أظهر الأعراض التى توحى بانهيار المذاهب الفلسفية التى تميز عصرنا الراهن ، وقد صرح « بربيه » بأن كتاب سارتر « فى الوجود والعدم » مع كل ما يتضمنه من صنوف التحليل الدقيق ، ينطوى على ألوان من خيبة الرجاء يصادفها الفيلسوف فى بحثه عن الوجود (١) .

وبعد فحسبنا هذا ابانة عن الموقف الذى اتخذته أظهر مدارس المعاصرين من مفهوم الفلسفة ، ومن هذا نرى أن الفلسفة ليس لهـا تعريف معتمد تلتقى عنده وجهات نظر الفلاسفة (٢) ، كما هو الحال فى العلوم الجزئية وموقف العلماء من تعريف كل منها ، ان مذاهب الفلسفة لم تزل بعد ثمرة مجهودات فردية مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص ، وبعكس الحال فى العلم بمعناه الضيق Science اذ تلتقى عند نتائجه آراء العلماء ، لأن التثبت من صحتها ميسور بالالتجاء الى التجربة ، وتتكفل موضوعية Objectivity البحث فى العلوم الجزئية باخفاء الطابع الفردى ، وهذا ما لا يتيسر فى البحث الفلسفى — وسيزداد هذا وضوحا فى الفصل التالى .

(١) أنظر E. Brèhier : Les Themes Actuels de la Philosophie, 1954. ص ٦٩ وما بعدها .

(٢) بالاضافة الى ما أسلفنا قارن ما يقوله شيخ الفلاسفة المعاصرين B. Russell فى انجلترا رسل + ١٩٧١ فى مطلع الفصل الاول من كتابه An Outline of Philosophy.

موضوع الفلسفة

تمهيد ـ (أ) مبحث الوجود ـ (ب) نظرية المعرفة ـ (ج) مبحث القيم ـ (د) فى فلسفات العلوم : (١) فلسفة القانون ـ (٢) فلسفة الدين ـ (٣) فلسفة التاريخ ـ (٤) فلسفة السياسة ـ (هـ) فى استقلال العلوم الانسانية : (١) علم النفس ـ (٢) علم الاجتماع ـ (و) تعقيب .

تمهيد :

كان المفروض أن يغنى ما أسلفناه فى مفهوم الفلسفة عن الحديث فى تحديد موضوعها ، ولكنا آثرنا أن نفرد موضوعها بالحديث لنزيده وضوحا وجلاء ، بالاضافة الى أن مناهج البحث الحديثة قد يسرت استقلال المجالات الفلسفية بعضها عن بعض ، فبدت حدود موضوعاتها عند المحدثين أوضح منها عند القدماء ، وأن الفلسفة الحديثة قد أدركتها تطورات أدت الى استبعاد بعض فروعها من نطاقها ، من أجل هذا آثرنا أن نعقب على تعريفها وتحديد مفهومها بكلمة موجزة تزيل عن موضوعها اللبس والابهام .

والمعروف أن جمهرة الفلاسفة على اتفاق فى أن للفلسفة موضوعا تعالجه ، وأن طبيعة موضوعها تحدد مناهج بحثها ، شأنها فى هذا شأن العلم الطبيعى ، له موضوع يترتب عليه منهج يلائم طبيعة الموضوع الذى يدرسه . فاذا تحدد موضوع الفلسفة الميتافيزيقية بالوجود اللامادى ، تحتم أن يكون منهج البحث فيه عقليا استنباطيا ، ولا يمكن أن يعالج مثل هذا الموضوع بمناهج التجربة . واذا تحدد موضوع العلم الطبيعى بالجزئيات المحسوسة ، كان أنسب منهج لدراستها اصطناع المنهج التجريبى (١) . ولكن الوضعيين قد أنكروا هذا الموقف التقليدى ، وزعموا أن الفلسفة غير ذات موضوع ــ كما سنعرف فى الباب التالى ــ واستبعد أتباع الوضعية المنطقية الميتافيزيقا من مجال البحث ، على

---

(١) قد يقال عكس هذا . ان منهج الدراسة يحدد موضوعها .

اعتبار أن قضاياها فارغة لا تحمل معنى . ورأوا أن الفلسفة منهج بغير موضوع . هى مجرد طريقة لتحليل الألفاظ تحليلا منطقيا على نحو ما عرفنا فى حديثنا عن الموقف الوضعى من تعريف الفلسفة . وانصرفت بقية الفلسفات المعاصرة عن دراسة الوجود المطلق المجرد . والبحث فى طبيعة المعرفة وتحديد مصادرها على نحو ما عرفنا فى حديثنا السالف . ولكننا نرى مجاراة للاتجاه التقليدى فى فهم الفلسفة — مع التطورات التى أدركته — أن نحدد موضوع الفلسفة فى وضعه التقليدى الشائع . وبهذا نقول ان الفلسفة تشمل ثلاثة مباحث رئيسية هى الوجود والمعرفة والقيم (١) .

(أ) الأنطولوجيا أو مبحث الوجود :

فأما الانطولوجيا Ontology أو مبحث الوجود فيشمل النظر فى طبيعة الوجود على الاطلاق مجردا من كل تعيين او تحديد ، بذلك يترك للعلوم الجزئية البحث فى الوجود من بعض نواحيه . فالعلوم الطبيعية تبحث فى الوجود من حيث هو جسم متغير . والعلوم الرياضية تبحث فى الوجود من حيث هو كم أو مقدار ، أما البحث فى الوجود من حيث هو وجود على الاطلاق فمن شأن مبحث الوجود — ما بعد الطبيعة عند القدماء — وبهذا تنصرف العلوم الجزئية الى البحث فى ظواهر الوجود . ويدخل فى مبحث الأنطولوجيا البحث فى خصائص الوجود العامة لوضع نظرية فى طبيعة العالم ، والنظر فيما اذا كانت الاحداث الكونية تقوم على أساس قانون ثابت أو تقع مصادفة واتفاقا . وفيما اذا كانت هذه الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية تجرى وفق قوانين المادة والحركة . وفيما اذا كانت — هذه الاحداث — تهدف الى غايات أم تجرى عفوا عن غير قصد أو تدبير ، وفيما اذا كان هناك اله وراء عالم الظواهر المتغير وفى صفات الله وعلاقته بمخلوقاته .

---

(١) Wolf. Recent and Contemporary Philosophy p. 452 ff. (In An Outline of Modern Knowledge).

وفيما اذا كان الوجود ماديا صرفا أو روحيا خالصا أو مزاجا منهما ... الى غير هذا من ميادين الدراسات التى تدخل فى هذا المبحث . وقد وضعت فيها عشرات المذاهب حلا لهذه المشكلات الفلسفية . وسنزيد هذا وضوحا فى الفصل الأول من الباب الثانى من هذا الكتاب .

(ب) الايستمولوجيا أو نظرية المعرفة :

أما الابستمولوجيا Epistemology أو نظرية المعرفة فتخدم البحث السالف الذكر ، اذ يراد بها البحث فى امكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته . هل فى وسع الانسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن الى صدق ادراكه وصحة معلوماته ، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك ؟ واذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست موضعا للشك فما حدود هذه المعرفة ؟ أهى احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال الى درجة اليقين ؟ ثم ما منابع هذه المعرفة وما أدواتها ؟ أهى العقل أم الحس أم الحدس ؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها ؟ وما علاقة الأشياء المدركة بالقوى التى تدركها ؟ الى آخر هذا الذى سنفصل فى بيانه فى الباب الثالث من هذا الكتاب .

وكثيرا ما يطلق المؤرخون ما بعد الطبيعة — الميتافيزيقا — على مبحثى الوجود والمعرفة ، وقد كانت الفلسفة عند القدماء أصلا تنصب على مباحث الوجود ، أما عند المحدثين فانها فى جملتها تبحث الوجود من خلال نظرية المعرفة كما أشرنا من قبل .

(ج) الاكسيولوجيا أو مبحث القيم :

أما الأكسيولوجيا Axiology أو فلسفة القيم فتعرض للبحث فى المثل العليا Ideals أو القيم المطلقة Ultimate Values = ideals وهى الحق والخير والجمال Truth, Goodness, Beauty من حيث ذاتها لا باعتبارها وسائل الى تحقيق غايات . هل هى مجرد معانى فى العقل تقوم بها الأشياء ؟ أم أن لها وجودا مستقلا عن العقل الذى يدركها ؟ .. الى غير

هذا من مباحث يتضمنها علم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال بمعناها التقليدى (أى من حيث هى علوم معيارية Normative تبحث فيما ينبغى أن يكون ، وليست علوما وضعية Positive تقصر دراستها على البحث فيما هو كائن) .

فعلم المنطق يضع القواعد التى تعصم مراعاتها العقل من الوقوع فى الزلل ، أى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم (١) .

وعلم الأخلاق يضع المثل العليا التى ينبغى أن يسير سلوك الانسان بمقتضاها أى يبحث فيما ينبغى أن تكون عليه تصرفات الانسان (٢) .

وعلم الجمال Aesthetics يضع المستويات التى يقاس بها الشىء الجميل ، أى أنه يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه الشىء الجميل . وهذه العلوم المعيارية الثلاثة تؤلف ما نسميه « بالأكسيولوجيا » أو فلسفة القيم (٣) .

ومن هذه المباحث الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم بمختلف فروعها، يتألف — عند جمهرة الفلاسفة — الموضوع الرئيسى للفلسفة بمعناها التقليدى — وان رفضت الفلسفات المعاصرة هذا التصور ، كما عرفنا من قبل ، وفى حديثنا عن تصور هؤلاء المعاصرين لمفهوم ما يغنى فى تفسير موقفهم من موضوعها فليرجع اليه من شاء (٤) .

(د) فى فلسفات العلوم :

ولكن من مؤرخى الفلسفة من يلحق بها دراسات أخرى يجعلها فروعا لها أو ذيلا ملحقا بها ، وأظهرها :

---

(١) أنظر (فى الفصل الثانى من الباب الرابع) التطورات التى ادركت هذا المنطق حديثا والفصل الثالث من ذلك الباب لتطورات علم الأخلاق .
(٢) أنظر الفصل الثالث من الباب الرابع .
(٣) أنظر الفصل الرابع من الباب الرابع .
(٤) أنظر ما سبق عن « معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفى المعاصر » .

١ ـ فلسفة القانون :

الحقها بعض الباحثين ذيلا للفلسفة . وكانت أول امرها جزءا من فلسفة الأخلاق ثم اعتبرت ذيلا ملحقا بالدراسات الاخلاقية . اذ اهتم علماء القانون فى القرن الماضى بالبحث فى العلاقة التى تربط بين القانون والأخلاق (١) . ولكن جمهرة العلماء قد فصلوا بعد هذا بين فكرة العدالة التى تقررها قوانين الدولة وفكرة الأخلاقية Morality التى يكون الالزام فيها باطنيا يصدر عن الضمير أو يمليه العقل . فتتمثل العدالة فى مجموعة من القوانين تفرضها الدولة على مواطنيها . وجعل « كانط Kant » القانونية هى العمل وفقا للقانون فى الظاهر . أما فلسفة القانون فتغفل النظر فى الحقائق القانونية الجزئية وتهتم بدراسة المبادىء الأساسية للقوانين الوضعية . وتعنى بالبحث فى المفهومات الكلية التى يستخدمها رجال القانون كمفهوم الفعل والنية والارادة والقصد والعلية والحرية والعدالة والتبعة والعقاب ونحو هذا من مفهومات . الى جانب أنها تضطلع بوضع نظرية عامة فى طبيعة القانون ولا تهمل البحث فى المناهج التى يصطنعها رجال القانون (٢) .

وتعزى فلسفة القانون الى « منتسكيو + ١٧٥٥ Montesquieu الذى اعتبر القانون صدى لطبيعة الاجتماع البشرى وليس وليد سلطة دينية أو اخلاقية أو غير ذلك . وقد أوضح فى كتابه « روح القوانين » أن الشعوب تختلف فى عرفها وتقاليدها . ومع هذا كله فان سلوكها

---

(١) قارن : Rosceo Pound, Philos. of Law (In : Twentieth Century Philosophy), 1947. p.81.

(٢) قارن : Külpe. p. 76-81. ومن شاء التوسع فليرجع الى
Kohler, J., Philosophy of Law.
My Philosophy of Law (a Symposium), 1941.
D'Entréves, A.P., Natural Law, An Introduction to Legal philosophy
Hegel, G. W. F., Philos. of Right.
Pound, R., Introduction to thy philosophy of Law. 1922.
Stammler, R., The Theory of Justice, 1923.
Laski, H., The State in the Theory of Practice, 1923.

يصدر عن قواعد ثابتة تستلزمها طبائع الأشياء . ولا يكون استجابة لميل أو هوى . وتابعه في هذا اللون من الدراسة الكثيرون من الباحثين .

٢ — فلسفة الدين :

ومثل هذا يمكن أن يقال في فلسفة الدين التي أدخلها البعض في نطاق الفلسفة . وفرقوا بينها وبين علم اللاهوت أو الربوبية (ويسميه مفكرو الاسلام بعلم الكلام أو التوحيد) . فاللاهوت مهمته البحث في عقيدة دينية معينة ومحاولة تأييدها بالحجة والمنطق . أما فلسفة الأديان فتتخطى علوم اللاهوت الى البحث في المفاهيم الكلية التي تستخدمها هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية كمفهوم الله والوحي والمعصية والعبادة ونحوها (١) .

وقد كانت فلسفة الدين جزءا من ما بعد الطبيعة عند القدماء ، ثم استقلت عنها وكانت عند بعض أتباعها حربا على الأديان ، وعند بعضهم الآخر تأييدا للعقائد الدينية وتدعيما لتعاليمها (٢) ، وظهرت مذاهب فلسفية دينية أشهرها مذهب التأليه Theism بفروعه (كمذهب التوحيد Monotheism والشرك Polytheism ووحدة الوجود Pantheism والحلول Incarnation ومذهب الطبيعيين الالهيين Deism) ومذهب الالحاد Atheism (٣) الى غير ذلك من مذاهب . وقريب من هذا يمكن أن يقال في فلسفة التاريخ .

---

(١) قارن : Külpe ch. XI. وقارن كليمانت وب C. Webb : الدين والفلسفة والتاريخ — ترجمة توفيق الطويل في مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية في عددها الثاني من المجلد الثالث في أكتوبر ١٩٥٠ .

(٢) قارن :

Bahm, Philos. ch. 25 (Philos. of Religion) p. 339 ff.
Brightman, E.S. Philosophy of Religion, 1940.
Edwards, (D. Tiall). The Philosophy of Religion, 1930.
Wright W. K., Student's Philos. of Religion, 1922.

(٣) مذهب التأليه او المؤلهة هو مذهب الذين يعتقدون في الالوهية ، فان قالوا بوجود اله واحد كانوا من اتباع مذهب التوحيد Monotheism وان قالوا بأكثر من اله كانوا من اصحاب مذهب الشرك Polytheism

=

٢ - فلسفة التاريخ :

تعنى فلسفة التاريخ بتفسير مجرى التاريخ — فى ضوء نظرية فلسفية عامة — موحدا فى كل غير منفصل الى احداث . وتضع لعلم التاريخ أساسا فلسفيا بتمحيص المنهج الذى يصطنعه المؤرخون (تجريبيا كان أو استنباطيا أو مزاجا منهما) ومناقشة تحليل المصادر التاريخية ودراسة المصطلحات العامة التى يستخدمها المؤرخون فى تفسير الوقائع التاريخية (كالعلية والفرض والقانون ونحوه) ولا تعنى فلسفة التاريخ بمجرد سرد الوقائع وتفسيرها ، بل ترى أن الانسانية تسير بمقتضى قوانين ثابتة تتخطى الزمان والمكان . ولا تجرى وفق الأهواء أو المصادفات . ومن ثم كانت مهمة فلسفة التاريخ أن تكشف عن هذه القوانين التى تفسر تاريخ البشرية موحدا فى كل . وتتميز عن علم التاريخ — فوق عمومية مجالها — باصطناع منهج عقلى يقوم على فرض الفروض وتأييدها بأدلة تتمشى مع منطق الواقع ، وبالاستدلال بأحداث الماضى على ميول الانسان وأفكاره التى كانت حوادث التاريخ تطبيقا لها ، وتأويل الحوادث التاريخية فى ضوء نظرية فلسفية (١) — كما أشرنا منذ حين — وهى تشبه فلسفة العلم (٢) من حيث أن كلتيهما تمكننا من تمحيص مناهج

=

وان قالوا بأن الله والعالم حقيقة واحدة اذا نظرت اليها من حيث هى علة لذاتها فهى الله ومن حيث هى معلولة لذاتها فهى المخلوقات كانوا من أصحاب وحدة الوجود Pantheism وان قالوا ان الله حال فى مخلوقاته كانوا من أصحاب الحلول Incarnation فان اقروا بالله وانكروا الوحى والرسل والكتب المقدسة والعناية الالهية بحجة أن العقل وحده قادر على معرفة الله كانوا من اصحاب المذهب الطبيعى الالهى Deism ، ويسميهم الغزالى — فيما نعتقد — بالطبيعيين (أنظر المنقذ من الضلال فى أصناف الفلاسفة) أما منكرو الالوهية فى كل صورهم فهم أصحاب مذهب الالحاد Atheism) ويسميهم الغزالى بالدهريين أو الزنادقة .

(١) قارن : المدخل الى الفلسفة فصل (١٢) .

(٢) لمعرفة شيء عن فلسفة العلم اقرأ : فى كتاب فلسفة القرن العشرين السالف فصلا كتبه « لنزن » V. F. Lenzen وكذلك :

Werkmeister, W.H., Philosophy of Science, 1940.

Toulmin, S. Philos. of Science, (1953).

ومجموعة المصادر المشار اليها فى المصدرين السالفين ثم الفصل الثانى من هذا الباب فى هذا الكتاب .

البحث (فى العلوم أو فى التاريخ) تمحيصا نقديا . وتوضح المشاكل العامة التى لا يعرض لمعالجتها العلم أو التاريخ . وفى هاتين الوظيفتين ما يبرر قيام كل من هاتين الفلسفتين (١) بهذا يفسر التاريخ تفسيرا فلسفيا . ويحدد المكان الذى يحتله تاريخ الانسان فى مأساة للوجود .

وقد كان القديس أوغسطين + ٤٣٠ St. Augustine أول من فسف التاريخ وان طبعه بطابع دينى ، اذ جمع فى « مدينة الله » بين الماضى والحاضر والمستقبل فى مأساة واحدة ، هى مأساة الاثم والفداء ، وأقام تفسيره للتاريخ على أساس من العناية الالهية ، وسادت هذه الفكرة فلسفة التاريخ فى العصور الوسطى .

وفى القرن الثامن عشر استبدل الباحثون فى فلسفة التاريخ بفكرة العناية الالهية فكرة التقدم (العقلى) وهو تقدم يسير فى اتجاه واحد الى غير غاية يهدف اليها ، ويتميز هذا القرن بظهور الفيلسوف الايطالى الذى تعزى اليه بحق نشأة فلسفة التاريخ ، وهو « ڤيكو » + ١٧٤٤ J.B. Vico بكتابة القيم « العلم الجديد » Scienza Nouva

وظهر بعده بقليل كتاب هيردر Herder's Ideas for a Philosophical Hist of Mankind الذى يرجع الى نشر الشطر الأول منه (عام ١٧٨٤) فضل الاهتمام بفلسفة التاريخ كموضوع مستقل ، ذلك الاهتمام الذى سرعان ما تضاءل بعد ظهور كتاب « هيجل » + ١٨٣١ « محاضرات فى فلسفة التاريخ » Lectures on the Philos. of History الذى نشر بعد مماته بستة أعوام .

وفى القرن التاسع عشر أخذت فكرة التقدم السالفة الذكر تستند الى نظرية التطور كما بدت عند داروين + ١٨٨٢ Darwin وهربرت سبنسر + ١٩٠٣ H. Spencer اللذين ينتهى التطور عندهما بالانسان . وفى منتصف القرن التاسع عشر ظهرت محاولات جدية فى تفسير التاريخ

---

(١) Rosceo pound, Philos. of Law (in : Twentieth Century Philos., p. 18 ff).

فى ضوء العلم . فنشأت نظرية « أوجيست كونت » Comte الوضعية التى تجعل فلسفة التاريخ دراسة واقعية لطائفة من الظواهر الطبيعية لا تدخل فى نطاق علم التاريخ . انها نظرية فى الأوضاع التى تقوم عليها الجماعة الانسانية والظروف التى اكتنفت تطورها فى الماضى ، أو تحيط بها فى وضعها الراهن . وتسير هذه النظرية بمقتضى قانون الأطوار الثلاثة الذى سنعرض له فى الفصل الثانى من الباب الثانى ، وبهذا القانون يفسر كونت المراحل التى مرت بها الانسانية منذ فجر حضارتها الأولى حتى قمة حضارتها فى عصره . ومن ثم كانت فلسفة التاريخ عنده تعبيرا حسيا عن نظريات علم الاجتماع وتحقيقا عمليا لقوانينه . وهى تستند الى فكرة الوحدة بمعنى أنها تعتبر الجنس البشرى وحدة اجتماعية هائلة تقوم على مبدأ يسبق فى جرأة مستقبلا لا سبيل الى الجزم به (١) وظهرت نظريات فيزيقية تؤكد عامل الجو والطعام علة للتطور الاجتماعى . وان كان توماس « بكل » ÷ ١٨٦٢ T. Bucekle — أحد رواد هذا الاتجاه — لم يغفل العقل الانسانى عاملا من عوامل التقدم الاجتماعى — كنظرية كارل ماركس فى الانتاج والتوزيع والكفاح الطبقى المتضمن فيهما . ومع أن نظرية ماركس وانجلز مادية فى أصلها ، الا أنها لم تغفل أهمية الدور الذى تقوم به العوامل الناجمة عن هذه الظروف (من عقل ونظم ومثل عليا) وسايرت هذه الحركات نظريات أنثرويولوجية وضعت لفهم المجتمع الانسانى ، والاعتراف بفضل الرجل البدائى على نشأة النظم الانسانية (٢) .

وفى أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اتجه المثاليون من فلاسفة أوربا (من أمثال ديلثى Dilthey وريكرت Rickert فى ألمانيا

---

(١) قارن (فيما يتصل بنظرية كونت) كتاب Lèvy-Bruhi : فلسفة اوجيست كونت : ترجمة الزميلين المرحوم الدكتور محمود قاسم والدكتور السيد بدوى (ك ٣ ف ٥) .

(٢) J.E. Boodin, Philosophy of History, (in : 20th Century Philos.) p. 89 ff.

وكروتشه Croce في ايطاليا) الى القول بأن التاريخ يزودنا بمعرفة يمكن اعتبارها معرفة واقعية فردية بالقياس الى المعرفة المجردة العامة التي تمدنا بها العلوم الطبيعية . ولم يعرف فلاسفة الجزيرة البريطانية هذا النوع من الفلسفة التاريخية . فالحسيون منهم نفروا من طابعها الميتافيزيقي . والمثاليون (من أمثال برادلي + ١٩٢٤ Bradley وبوازانكيت + ١٩٢٣ Bosanquet) لم يفطنوا الى هذه الفلسفة حتى يساهموا في اقامتها (١) .

حسبنا هذه الالمامة الموجزة في فلسفة التاريخ ، فان في المعروف من مصادرها ما يسد حاجة الذين ينشدون الافاضة (٢) .

٤ — فلسفة السياسة :

وقريب من هذا يمكن أن يقال في فلسفة السياسة ، كانت فلسفة الأخلاق عند القدماء تدبر سلوك الفرد ، وفلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذي ينتمي اليه الفرد ، ومن هنا اعتبرت فلسفة الأخلاق عندهم جزءا من فلسفة السياسة ، وعالجهما القدماء باعتبارهما علما واحدا . فكانت الفلسفة السياسية عند أفلاطون — كما بدت في « الجمهورية » و « القوانين » و « السياسي » تتصل بالفلسفة في مذهبه وتكونان كلا متسقا فيما يقول الأستاذ « بربيه » + ١٩٥٢ E. Bréhier وكان أرسطو يدرس الاخلاق كمقدمة لفلسفته السياسية ، ولكن جمهرة المحدثين وان تغيرت نظرتهم للفلسفة السياسية عن نظرة القدماء اليها ، متفقون على

W.H. Walsh, An Introduction to Philos. of History 1st edition. 1953 لاوسيما الفصل الاول عن حقيقة فلسفة التاريخ .

(٢) بالاضافة الى المصادر السالفة في صلب الكلام وهوامشه يمكن الرجوع الى :

Schlegel, F. von. philosophy of History.
Kilbansky, M.H., problems of Historical knowledge. 1938.
Berdyayer, N.A., The Meaning of History, 1936.
Bury, J.B., The Ideal of progress, 1920.
Aron. Introduction à la philosophie de l'Histoire.

أن جانبها النظري الخاص موكول لدراسات الفلاسفة . وهي تدرس بوجه عام : طبيعة الحكومة وطرق قيامها . والعلاقة القائمة بين الفرد والدولة ، وأصل المجتمع ومبادىء تكونه وطبيعة مقاييس السياسة ووظيفتها ، ومصادر الحقوق الفردية ونحو هذا من مجالات . والكثير من الفلسفات السياسية كان محاولة لتبرير نوع من الحكم ـ الديمقراطي أو الفاشي أو الشيوعي أو نحوه ـ وتأييد طرقه وأهدافه . وكثيرا ما اقيم هذا التبرير على اسس أدبية أخلاقية . وقل من هذه الفلسفات ما شذ عن هذه القاعدة ـ كفلسفة ما كيافيللي + ١٥٢٧ Machiavelli وهوبز + ١٦٧٩ Hobbes وبنتام + ١٨٣٢ Bentham (١) ، ولكن أصحاب الاتجاه الوضعي يستخفون بهذا الاتجاه في جملته ، ويرون أن في تحليل المصطلحات السياسية التقليدية (كالدولة والمواطن والقانون والحرية ...) تحليلا منطقيا ، ما يبرر الاستخفاف بالمذاهب الفلسفية (٢) .

وقريب من هذا يمكن أن يقال في غير ما أسلفنا من فلسفات العلوم (٣). والرأي عندنا أن فلسفة القانون او الدين أو التاريخ أو غيرها من فلسفات ليست الا مجرد دراسات أدى اليها البحث في المسائل الرئيسية في القانون والدين والتاريخ ونحوه ، والحاقها ذيلا للعلوم التي تعزى اليها أدنى الى الصواب من اعتبارها فروعا مستقلة للفلسفة .

---

(١) قارن :
A.R.M. Murry. An Introduction to Political Philosophy, 1st edition 1953.

وكذلك
A.J. Bahm, Philosophy. 1st edition 1953. ch. 27 (Political philos.)

(٢) قارن مثلا
T.D. Weldon. The Vocabulary of Politics. 1st edition 1953.
(نشر في سلسلة يشرف عليها الاستاذ آير Ayer الذي يتزعم الآن حركة الوضعية المنطقية في انجلترا) .

(٣) لمعرفة علاقة الفلسفة بغيرها من العلوم الجزئية والدين والشعر انظر H. Sidgwick. Philosophy. its Scope and Relations من المحاضرة الثالثة الى آخر الكتاب ص ٤١ ـ ٢٤٧ .
Paulsen. P. 15-44 and 3-15 and 315-335.
R.B. Perry. The Approach to Philosophy ch. II. V

(هـ) فى استقلال العلوم الانسانية :

بقى أن نعقب على ما أسلفنا بكلمة عن أهم العلوم الانسانية التى نشأت فى رعاية الفلسفة . ثم قطعت فى سبيل الاستقلال عنها أشواطا متفاوتة . والعلوم الانسانية (الاجتماعية) تطلق على الدراسات المنهجية المنظمة التى تدرس الانسان من حيث هو فرد أو عضو فى جماعة فى نفس الوقت . وقد كان أول العلوم الانسانية استقلالا عن الفلسفة علم الاقتصاد — فيما يبدو لنا — وآخرها نزوعا الى الاستقلال علما النفس والاجتماع . ولهذا رأينا أن نتخير من بين العلوم الانسانية هذين العلمين لنقول عن كل منهما كلمة عاجلة ، تكشف عنه منذ كان جنينا فى أحشاء الفلسفة حتى استقام عوده واتجه به علماؤه الى الاستقلال عن الفلسفة ، وسنرى خلال ذلك تطور العلاقة بين هذين الوليدين وأمهما من قديم الزمان ، وهى كلها تواجه صعوبات تتمثل فى التضاد القائم بين الحتمية وحرية الاختيار .

١ — مدى استقلال علم النفس عن الفلسفة :

نشأ علم النفس Psychology كجزء من الفلسفة عند القدماء ، اذ اعتبروا العقل مبدأ للحياة ومن ثم صدرت عنه الظواهر النفسية ، يمثل هذه الوجهة من النظر أرسطو الذى اعتبر علم النفس جزءا من العلم الطبيعى . الذى كان عنده يدرس الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس (١) وذلك لأن الانفعالات — من غضب وفرح وكراهية ومحبة .. تصدر عن النفس والجسم معا ، ولأن الاحساس من فعل النفس مشتركة مع العضو الذى يدرك المحسوس ، بل ان التعقل وهو من وظائف النفس ، يتطلب التخيل الذى لا يتحقق بغير جسم ، ومن أجل

---

(١) والعلم الطبيعى عند أرسطو هو الفلسفة الثانية . على اعتبار ان الفلسفة الاولى هى ما سمى بما بعد الطبيعة كما ستعرف فى الباب التالى .

هذا دخت الانفعالات النفسية فى العلم الطبيعى كما تصوره أرسطو قديما .

بل قد عرض أرسطو فى كتابه « فى النفس De Anima » للحديث عن ما هية النفس وقواها : الغاذية (أى النامية) والحيوانية (أى الحاسة) والناطقة (أى العاقلة التى تميز الانسان من سائر الكائنات) فكانت النفس عنده مبدأ الحياة فى الكائنات الحية . والعقل مبدأ الحياة فى الانسان ، ولبثت نظرية أرسطو قائمة فى العصور الوسطى . بل وجدت أنصارها حتى فى مطلع العصر الحديث عند فلاسفة ايطاليا الطبيعيين بوجه خاص ، وكان البحث يدور حول طبيعة النفس وخلودها ومصيرها نحو ذلك .

وفى القرن السابع عشر فرق ديكارت ‍+ ١٦٥٠ Descartes بين النفس والجسم تفرقة حاسمة ، فاعتبر جوهر النفس قائما فى التفكير (أو الشعور) وجوهر الجسم قائما فى الامتداد (الذى يشغل حيزا) وساعد هذا على جعل الظواهر المادية موضوعا لعلم الطبيعة . والظواهر العقلية أو الشعورية موضوعا لعلم النفس ، وهكذا أصبح موضوع علم النفس دراسة الشعور ، بعد أن كان يدرس ماهية النفس وكنه العقل ، وجاء جون لوك + ١٧٠٤ J. Locke فميز بين الظواهر الطبيعية المادية والظواهر العقلية النفسية ، على اعتبار أن العقل هو الجوهر المقوم للادراك الباطن . وشاعت هذه التفرقة زمنا طويلا ، وعولجت الظواهر الشعورية النفسية بمنهج يعزى اليه وهو منهج الاستبطان أو التأمل الذاتى Introspection (١) .

وفى أواخر القرن الماضى ظهرت مدرسة التحليل النفسى Psycho-analysis التى أنشأها « فرويد » + ١٩١٣٩ S. Freud فكشف عن مجال اللاشعور (unconsciousness) واعتبرته أعظم

---

(١) يتأمل الفرد حالاته الشعورية من لذة وألم وأمل ويأس وحب وكراهية وتفكير وتذكر ونحو ذلك . ولهذا سمى بالملاحظة الذاتية Subjective observation

مصادر الحياة النفسية . فتحول علم النفس على يد هـذه المدرسة الى دراسـة اللاشعور ومكنوناته . ثم لاحظ بعض الباحثـين من أصـحاب المذهب السلوكى (behaviorism) أن الظواهر الشعورية واللاشعويـة تبدو فى سلوك الانسان الخارجى بوجـه عام . فجعلوا دراسة السـلوك موضوعا لعلم النفس . وقد بدت نواة هذا الاتجاه عند ايفان بتروفتش بافلوف + ١٩٣٣ Pavlov وبيير جانيه الفرنسى + ١٩٤٧ Pier Janet وواطسـون +١٩٥٨ J.B. Watson وثـورندايـك + ١٩٣٣ H. A. Thorndike الأمريكيين — وان اختلفت وجهـات نظرهم — والسلوكية يريدون دراسة الانسان عن طريق ملاحظة سلوكه ملاحظة موضوعية ، وكما يبدو لمن يلاحظه فى أقواله وأفعاله . فاذا عرض لدراسة الذاكرة انصرف عن البحث فيها كوظيفة نفسـية الى ملاحظـة الطريقة التى تؤدى بها وظيفتها فى الظاهر . أى كما يتعـلم المرء ويذكـر وينسى ... الخ .

وبهذا انصرف علـم النفس عن البحث فى طبيعة النفس (أو الروح) وماهية العقل وكنه الشعور وغير ذلك من موضوعات ميتافيزيقية يتعذر ملاحظتها واجراء التجارب عليها ، وأخذ يدرس السلوك الخارجى الذى يتمثل فى استجابات الانسان للمؤثرات الخارجية . ومن ثم أغفل السلوكية دراسة الحالات الشعورية وبالتـالى منهج التأمل الذاتـى كان يتبع فى دراستها . وقد قال وودويرث Woodworth — ملخصـا — ان علـم النفس قد زهقت نفسه (روحه) . وتلاشى عقله ، وامحى شعوره ، ولم يبق له الا مظهره الخارجى الذى يبدو فىالسلوك .. ! .

أدى هذا بجمهرة المؤرخين بعد ذلك الى القول بأن علم النفس منـذ أن تخلى عن دراسته لطبيعة النفس وماهية العقـل وحقيقة الشـعور ، واتجه الى البحث فى اللاشعور وفى السلوك الخـارجى مصطنعا فى ذلـك مناهج تجريبية مستعينا بالمقاييس والمـوازين . استقل عـلم النفس عن الفلسفة « علمـا » له شخصيته وكيانه .

والواقع أن علم النفس التجريبي قد بدأ يستقل عن علم النفس الميتافيزيقي على يد الفيلسوف الألماني « ولف » + ١٧٤٥ C. Wolff منذ نشر في عام ١٧٣٢ كتابه « السيكولوجية التجريبية » ودرس فيه الوظائف النفسية بمناهج التجربة التي تستخدمها العلوم الطبيعية .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذت الدراسات السيكلوجية تتجاوز البحث في تجارب الفرد النفسية بالملاحظة الطارئة الى الملاحظة المقصودة التي تستعين بالآلات الضابطة والتجريب العلمي المنظم ، وكانت فاتحة هذا العهد التجريبي العلمي في تاريخ علم النفس على يد « فخنر » + ١٨٨٧ G. T. Fechner الذي قام بنشر كتابه « مبادىء السيكو ــ فيزيقا » عام ١٨٦٠ ، وان سبقت هذا الكتاب في هذا الصدد بحوث جزئية أخذت تظهر منذ القرن الثامن عشر .

وفي سنة ١٨٧٥ عين « ڤونت » + ١٩٢٠ W. Wundt أستاذا للفلسفة في جامعة ليبزج بألمانيا ، وبعد أربع سنوات أنشأ أول معمل عرفته الدراسات السيكولوجية التجريبية ، وتعددت بعد هذا معامل علم النفس التجريبي في ألمانيا وفرنسا وانجلترا وأمريكا .

وأخذ علم النفس التجريبي يستعين بالآلات في دراساته ، توصلا الى ضبط نتائجه والتعبير عنها تعبيرا كميا دقيقا ، فاستخدم المنبضة لقياس النبض ، والمضخة لقياس التغير الذي يعترى الأعضاء بتأثير الدورة الدموية ، والمتعبة لقياس التعب ، واستخدم المسمع لاختبار حاسة السمع والملمس لحاسة اللمس ... واستعان بآلات لتسجيل زمن رد الفعل كالمزمان ... الخ (١) .

وهكذا أخضع علم النفس الظواهر التي يدرسها لمناهج موضوعية تقوم على الملاحظة المقصودة والتجريب العلمي ، مستعينا بالآلات والمقاييس في ضبط نتائجه . ومن هنا قيل ان علم النفس قد استقل عن

---

(١) قارن الدكتور يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام (طبعة ثانية سنة ١٩٥٤) .

الفلسفة موضوعا ومنهجا . وأنه تشبه فى هـذا بالعلوم الطبيعيـة التى تعالج ظواهـر طبيعية بمناهج تجريبية استقرائية ، وأن وظيفته دراسـة سلوك الانسان كما يتمثل بالفعل فى ظواهره النفسية ، (من شعور وتفكير وتخيل وانفعال ...) وظواهره الجسمية (من ابتسـام وعبوس ومشى وجرى وحديث ...) ذلك السلوك الذى يعبر عن تأثر الانسان ببيئته وتأثيره فيها . ومحـاولة التكيف معها بسايرة مقتضياتها أو اخضاعهـا لمطـالبـة (١) .

ولكن الى أى حد حقق علم النفس أمله فى الاسـتقلال عن الفلسفة والتشبه بالعلوم الطبيعية .. ؟ هذا سؤال نرجىء الاجابة عليه الى ما بعد الحديث عن علم الاجتمـاع .

٢ ــ مدى استقلال علم الاجتمـاع :

نشأت نواة علم الاجتماع (٢) ــ كما نشأت نواة علم النفس . فـى أحشاء الدراسات الفلسفية عند القدماء ، فمن ذلك أن أفلاطون (٣) قـد

---

(١) قارن (طبعة سنة ١٩٥٢)
J. Flugel, A Hundred years of Psychology.
G. Murphy, An Historical Introduction to Modern Psychology 1948
C. Spearman, Psychology Down the Ages, 1937.

(٢) جرت العادة بأن يميز بين علم الاجتماع Sociology وعلم الانسان Anthropology بأن يقـال ان الاول يدرس المجتمعـات المتمدينـة . والثانى يبحث فى المجتمعـات البدائية ، وفى السنوات الاخيرة ، اخذ يتلاشي هذا الفارق . حين اخـذ اساتذة الانثروبولوجيا فى جـامعتى شـيكاغـو (واستاذها وارنر W. Lloyd Warner) وهار فارد (بأستاذيها المذكورين (بعد يدعون غيرهم الى غزو المجتمعات البشرية فى كل صورها ، وحين انتقلوا فعلا من دراسة البيئات البدائية الى دراسة العمال فى مصانع المدن الكبرى وانتقلت الحركة الى انجلترا فاعلن رتكليف بروز A. R. Radcliffe-Brown (الذى أنشأ عام ١٩٤٧ معهد الدراسات الاجتماعية فى جامعة الاسكندرية) بأن هذه التفرقة كانت تمثل الاعتقاد السائد الى عام ١٩٣٠ (أنظر مقدمته لكتاب (J. E. Embree, Japanese Village 1946 وانظر جامعة هارفارد (E. D. Chapple and Coon, Principles of Anthropology, 1947).

(٣) وقبل هذا وجدت دراسات اجتماعية ، فقد تحدث هيرودوتسـ
=

عرض فى كتبه (المشار اليها فى فلسفة السياسة) لدراسة بعض الظواهر الاقتصادية والاجتماعية دراسة وصفية لها قيمتها . ولكن الأستاذ المؤرخ « بربيه » E. Brèhier يرى فيما عرفنا أن السياسة والفلسفة فى مذهبه متصلان احدهما بالآخر بحيث يكونان وحدة متسقة الأجزاء . وجاء أرسطو فاتجه فى كتابه « السياسة » خاصة الى دراسة المجتمع دراسة يمكن اعتبارها « موضوعية » . اذ عمد عند دراسة الحياة السياسية ووضع قوانين سيرها الى دراسة مائة وثمانية وخمسين دستورا عرفت فى المدن اليونانية ، وأفسح للمشاهدة مكانا فى دراساته ، حتى كان من أجل هذا موضع ثناء عند امام الوضعية « أجيست كونت » ولكن الدراسات الاجتماعية عند هذين الفيلسوفين : أفلاطون وأرسطو . كان يعيبها اتجاهها الى الاصلاح الاجتماعى ، لا الى كشف القوانين التى تفسر الظواهر الاجتماعية — بصرف النظر عن تطبيقاتها ، كما ينبغى أن تكون كل دراسة علمية .

وتابع الكثيرون من الفلاسفة هذا الاتجاه ، حتى جاء ابن خلدون المتوفى عام ١٤٠٦ واضع علم الاجتماع ومبدعه الحقيقى لأول مرة فى الفكر البشرى ، وان عزا الايطاليون نشأته الى « فيكو » Vico السالف الذكر . وردها الفرنسيون الى « أجيست كونت » وقد اتجه ابن خلدون الى دراسة العمران ونظمه من غير أن يقصد الى اصلاحه . وأرجع فى « مقدمته » الظواهر الاجتماعية الى قوانين ثابتة ولم يجعلها وليدة الأهواء والمصادفات ، أو ارادة الأفراد أو القوى الخفية أو غيرها ، أى أنه قال بجبرية (determinism) الظواهر الاجتماعية أو حتميتها وجعل موضوع هذا العلم الجديد الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية ، وفطن ابن خلدون الى أنه أول من كشف هذا العلم بالهام من الله تعالى ، وأنه اذا كان قد استوفى مسائله « فتوفيق من الله وهداية » وان فاته شىء

=

عن الابحاث التى اجريت عن « السكان والثروة » فى عهد الفراعنة المصريين منذ نحو خمسين قرنا من الزمان ، وقريب من هذه الابحاث عرف عنه غير المصريين من قدماء الشعوب .

« فللناظر المحقق اصلاحه . ولى الفضل لأنى نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق » وأطلق على هذا العلم « علم العمران أو الاجتماع البشرى » .

وبعد نحو خمسة قرون ظهر « كونت » الذى ابتدع اسم هذا العلم : Sociologie وسماه الكثيرون بأبى علم الاجتماع ، وزعم مع تلاميذه من بعده أنه أول من أنشأ هذا العلم على وجه كامل . مع أن دراساته لم تتحرر من الطابع الفلسفى الميتافيزيقى الذى أنشأ مذهبه الوضعى positivism لمهاجمته .

ولكن فضله على هذا العلم يشهد به كتابه المعروف « دروس فى الفلسفة الوضعية Cours de Philosophie Positive ومن أظهر ما فيه قوله ان الظاهرة الاجتماعية تضاد الظاهرة الفردية ، وأن من الممكن جعلها موضوعا لعلم واقعى وضعى ، وبذلك أخضع الدراسات الاجتماعية لمنهج العلوم الطبيعية (وان فطن الى أن التجربة العلميــة لا يمكن اصطناعها فى الدراسات الاجتماعية) فميز بهذا بين علم الاجتماع وعلم (فلسفة) السياسة الذى كان أكبر اعتماده على منهج القياس .

أما « ڤيكو » + ٧٤٤ فانه (فى كتابه : العلم الجديد) شابه ابن خلدون فى أنه قصد الى وضع قوانين تفسر التاريخ دون التجاء الى معجزات أو قوى خفية ، مع نقد المنهج الشائع فى عصره ، والمطالبة باصطناع المنهج الاستقرائى والمقارنة فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، ولكن دراسات ڤيكو تجعله خليقا بأن يكون منشىء فلسفة التاريخ كما قلنا من قبل ، اذ توخى وضع نظرية يفسر بها تاريخ البشرية موحدا فى كل ، ولم يتحر دراسة مجتمع بعينه مرتبط بزمانه ومكانه .

وعلى يد « دور كايم » + ١٨١٧ E. Durkheim ومدرسته الاجتماعية نضج هذا العلم واكتمل ، وان كان يذهب الى وضع علم الاجتماع رغبة فى النهوض بفرنسا بعد حرب سنة ١٨٧٠ ومقاومة الفوضى التى تهدد المجتمع الغربى ، ومن ثم كانت غايته أخلاقية فلسفية ، بل قيل انه لم يستطع التحرر من النزعة الميتافيزيقية .. ولكن فضله يبدو فى

تحديد مجال هذا العلم وخصائص ظواهره ومراحل مناهجه والتمييز بينه وبين فلسفة التاريخ ، فجعل مجاله دراسة الظواهر الاجتماعية وهى وليدة اجتماع الناس بعضهم ببعض . بمعنى أنها لا تنشأ عن ارادة فردية (وهى كاللغة والعادات والتقاليد والقواعد التشريعيـة ونحوها) ثم هى تتصف بظاهرة القهر والالزام — وهو يبـدو ماديـا كالحتمية الطبيعية ، أو فى صورة جزاءات وعقوبات يفرضها المجتمع أو يحددها القانون — وهـذا العلم الوصفى الجديد يستهدف كشـف القوانـين التى تربط الظواهر الاجتماعية بعضها البعض . واعتبر منهجه استقرائيا يقوم على المشـاهدة التى تتناول الماضى والحاضر دون المستقبـل ... وفصل فى غير هذا مما يقتضيه قيام الاجتماع علما مستقلا ، فقيل ان « دور كايـم » هو منشىء علم الاجتماع المعاصر بغير منازع .

بهذا الوضع نزع علم الاجتماع الى الاسـتقلال عن الفلسفة علما له مجاله الخاص ، وهو الظواهر الاجتماعية — من عـادت وتقاليد ونظم سياسية ودينية واقتصادية ونحوها مما ينشأ عن حياة الأفراد مجتمعين فى زمان معين ومكان محدد — ومهمة عالم الاجتماع وصف هذه الظواهر كما هى موجودة بالفعل ، وتحليلها وردها الى عللها ، والانتهاء الى معرفة قوانينها ، مصطنعا فى هذه الدراسـة مناهج تقوم على وصف الظـواهر ومقارنتها بعضها بالبعض وتفسيرها فى ضوء دراسة موضوعية لا تتدخل فيها عواطف الباحث وأهواؤه ومصالحه ، شأنه فى هـذا شأن العـلوم الطبيعية التى يتخذها علم الاجتماع مثله الأعلى (١) .

هذه الالمامة لم نقصد بها تأريخ هـذا العلم ، وانمـا أردنا بها مجرد الاشارة الى تطوره منذ كان مـذابا فى الأبحاث الفلسفية القديمة حتى

---

(١) قارن :

Gurvich (ed.) , Twentieth Century Sociology , =
Sorokin, Contemporary Social Theories.
Barnes, Studies in Sociology.
Mac Iver, Society. A Tex-book of Sociology.
Ginsberg. Studies in Sociology.
Davy, Sociologie d'hier , d'aujourd'hui.

استقام علما له كيانه . ولكن هل حقق علم الاجتماع أمل منشئية فى الاستقلال علما توافرت له خصائص العلم الرئيسية ؟ ذلك ما تعرفه فى التعقيب التالى :

(و) تعقيب :

نزعت العلوم الانسانية (وأخصها علما النفس والاجتماع) الى اصطناع مناهج الاستقراء تشبها بالعلوم الطبيعية التى كانت بدقة قوانينها مناط الثقة بين المفكرين ، ولكن هذا النزوع من جانب العلوم الانسانية قد أثار بين الباحثين جدلا طويلا ، فرده فريق منهم الى أزمة عانتها العلوم الانسانية ابان العصور الحديثة ، كان مرجعها الى الشك الذى ساور الناس بصدد قوانينها ومناهجها ، لأن حظها فى خدمة البشرية بدا ضئيلا بالقياس الى ما حققته العلوم الطبيعية من خدمات للمجتمع الانسانى ورفاهية أبنائه ، من هنا نزع بعض المفكرين الى تغيير المناهج التى تصطنعها العلوم الانسانية حتى يصبح لها من النفع فى المجال العملى ما للعلوم الطبيعية من سيادة وسيطرة على قوى الطبيعة ، فتأدى بهم هذا النزوع الى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية ، وبدا لهم هذا الحل خير وسيلة يتفادون بها تقصير هذه العلوم النظرية فى خدمة البشرية على الوجه الذى يريدون .

بهذا قال المذهب الطبيعى Naturalism الذى ذهب اليه جمهرة المفكرين فى العصر الحديث ، ولكن هذا الاتجاه قد ناهضه فريق آخر من المفكرين هم اللاطبيعيون أو خصوم النزعة الطبيعية Anti-naturalistic الذين ذهبوا الى القول بأن طبيعة الموضوعات التى تعالجها العلوم الانسانية لا تحتمل المناهج التجريبية ، ولكل من هذين المعسكرين حججه التى يؤيد بها وجهة نظره ، فالطبيعيون يقولون ان البحث فى أى مجال من مجالات العلوم الانسانية لا يكون علميا Scientific مالم يصطنع مناهج العلوم الطبيعية وحدها — ولا سيما علم الطبيعة — وبمقدار نجاح البحث النفسى والاجتماعى فى اصطناع التجربة يكون حظه من خصائص

البحث العلمي . وبالتالي تستبعد الأبحاث التي تصدر عن الذات وأهوائها من نطاق البحث التجريبي . لأن من أظهر خصائص البحث أن يكون موضوعيا لا ذاتيا ، ومرجع الأمر في ذلك الى أن مناهج البحث في العلوم الطبيعية هي التي أدت الى قوانين دقيقة عامة لا تتقيد بزمان ولا مكان . وليس يكفي أن نبرر هذا بتعقد الموضوعات التي تعالجها . لأن مناهجها تحمل نصيبها من هذا التقصير ، انها تصطنع في دراسة لا تسهل معالجتها ، وعلماؤها ليسوا حريصين على استبدال لكيفيات بالقياس الدقيق الذي تحرص عليه العلوم الطبيعية ، ولغة العلوم الانسانية غامضة يعوزها الوضوح وتنقصها الدقة التي يتطلبها البحث العلمي ، وما زالت مصطلحاتها ومدلولات مفهوماتها مثارا للجدل بين علمائها ، ومثل هذه العيوب لا يمكن تلافيها — في نظر الطبيعيين — الا باعادة اقامة هذه العلوم على نمط الأسس التي تقوم عليها العلوم الطبيعية ، على أن تهتم العلوم الانسانية بالعلاقات الرياضية للظاهرة التي تدرسها .

ولكن اللاطبيعيين قد ناهضوا هذا الاتجاه — في استخدام المناهج التجريبية في دراسات العلوم الانسانية — ذلك لأن طبيعة الموضوعات التي تعالجها كلتا الطائفتين — العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية — مختلفة متباينة ، ومن ثم لزم أن تختلف المناهج التي تعالجها — كما تختلف القوانين التي ينتهي اليها كل منهما — فقوانين العلوم الطبيعية دقيقة Strict وعامة لا تتقيد بزمان ولا مكان ، وقوانين العلوم الانسانية تعوزها الدقة والضبط ولا يمكن جعلها عامة غير مقيدة بظروفها وأحوالها ، لأنها لا تبرأ من الحالات الاستثنائية أبدا .

وثمة أسباب أخرى تحول في رأي اللاطبيعيين دون اصطناع المناهج التجريبية في العلوم الانسانية نجملها فيما يلي :

أولها : أن حرية الارادة البشرية تتدخل في الظواهر الانسانية وتتكفل بتغيير مجراها تغييرا قد يجعل من العسير اخضاعها لقانون علمي ثابت ، ومن هنا تيسر التنبؤ العلمي في مجال العلوم الطبيعية ، بمعنى أن تتكهن بالمعلومات متى أدركت عللها ، وهذا غير ميسور في العلوم الانسانية على

وجه الدقة . لأن سير ظهورها يمكن أن يغير مجراه بتدخل الارادة البشرية . وأحكام الناس تتأثر كثيرا بعوامل لا تتمشى مع منطق العقل . فتفسد على العقل ما كان يتوقعه .

وثانيها : أن التجربة تلعب دورا رئيسا فى كشف القوانين الطبيعية . بينما يتعذر اجراء التجارب فى مجال العلوم الانسانية الا فى نطاق ضيق محدود بحيث لا يكون من المعقول اقامة منهج البحث على أساسها .

وثالثها : أن القوانين الطبيعية عامة صادقة فى كل زمان ومكان Universal أما مقررات العلوم الانسانية فتشير على عكس هذه القوانين الى ظروف شخصية تاريخية .

ورابعها : أن قوانين العلوم الانسانية المزعومة ليست موضوعية خالصة Objective ، فلا تكون صادقة بما هى كذلك . فان الباحث فى هذه المجالات لا يستطيع أن يتجرد من أهوائه وميوله ومصالحه ، وهو ينظر الى موضوعه ــ الذى يتصل حتما بالانسان ــ من خلال عقيدته وثقافته وتقاليد وطنه ونحو هذا من عوامل تتلف نزاهته وتجعل بحثه ذاتيا أو متأثرا بالعوامل الذاتية . على عكس الحال فى العلوم الطبيعية ، فان تجرد الباحث من الميل والهوى ميسور عند علاج موضوعاتها ، ومن هنا كان البحث العلمى موضوعيا وليس ذاتيا .

وخامسها : أن الدقة فى قوانين العلوم الطبيعية مرجعها الى صورتها الرياضية لأن من الميسور أن تقاس مقاديرها الكمية ، أما العلوم الانسانية فيتعذر اخضاع موضوعاتها لهذا الضبط الكمى ، ويستحيل تصويرها بالمعادلات الرياضية الدقيقة ، وقد أدى هذا ببعض علماء العلوم الانسانية الى القول بأن قوانين علومهم لا تكون قط عامة لأنها لا تخلو من الحالات الاستثنائية التى لا تدخل فى صيغتها (١) .

وهكذا استبعد الوضعيون من مجال « العلم » كل ما لا يصطنع

---

(١) Felix Kaufman, Methodology of the Social Sociences 1949 ch V. P. 141-478 and ch. XIII. P. 169 ff.

المناهج التجريبية من العلوم الانسانية . وكان طبيعيا بعد هذا أن يستبعدوا من مجال البحث العلمى العلوم المعيارية التى تعرض لدراسة ما ينبغى أن يكون . لأن ما لا يمكن اخضاعه للمناهج التجريبيــة يجب فى رأيهم أن يستبعد من نطـاق العــلم .

ويبدو لنا أن رأى اللاطبيعيين ــ مع غلوه فى بعض نواحيه ــ ينطوى على حق لا ريب فيه ، لقد قطع علما النفس والاجتماع أشواطا طويلة فى سبيل التشبه بالعلوم الطبيعية ، ومع هــذا لا يزالان يفتقران ــ بحــكم طبيعة الموضوعات التى يعالجانها ــ الى بعض الخصائص التى تميز العلم بمعنــاه الضــيق ، ان العــلم لا يستقيم بغــير حتميــة determinism تجعل ظواهره ضرورية محتومة الوقوع ، وليست ممكنة تقع مصادفــة واتفاقا ، فاذا ألقيت بحجر من شاهق هوى الى الأرض من غير تخلف . انه لا يملك أن يتردد فى السقوط ولا أن يفكر فى تغيير مجراه .. ! واذا كررت التجربة آلاف المرات عرفت أنها تصدق فى كل الحالات من غــير استثناء ، ولمــا كانت الظاهرة الطبيعية تجرى على نسق واحــد ، تيسر لعالم الطبيعة أن يحدد سرعة سقوط الأجسام بمعادلات رياضية دقيقة ، ومثل هذا يقال فى غير الجاذبية من ظواهر طبيعية ، ان بين بعضها والبعض الآخر علاقات ثابتة ضرورية تمكن العالم من أن يتنبأ مقدمــا بوقــوع الظاهرة متى عرف الأسباب التى تؤدى الى وقوعها . وبهذا يتيسر له أن يضع قوانين عامة لتفسير الظواهر التى يدرسها .

ويبدو أن الظواهر الانسانية لا تجرى على هذا الغرار تماما ، فــاذا كانت الظاهرة الطبيعية تنشأ عن علة أو علل يســهل تحديدها من ناحية ، وكانت هذه الظاهرة تطرد على غرار واحد من ناحية أخرى ، فان الظاهرة النفسية مثلا تستثيرها وتتدخل فى توجيهها عوامل كثيرة متشابكة يرتد بعضهــا الى حرية الفرد وخبرته الثقافية والاجتماعية بوجه عام ، ويرجع بعضها الآخر الى البيئة التى تكتنفه وتؤثر فى توجيهه ، وهذه العوامل من التداخل والتشابك بحيث يصعب ــ وقد يتعذر فى كثير من الحالات ــ حصرها وتحديد نصيب كل منها فى توجيه الظاهــرة التى ندرسها ،

وتكفى حرية الفرد بتدخلها فى مجرى الظاهرة . مانعا للتنبؤ بوقوعها أو اضراد حدوثها على نسق واحد . فيتعذر بهذا وضع قانون عام له دقة القوانين الطبيعية .

كان « ليفى بريل » وأمثاله يقولون ان استخدام المنهج التجريبى فى دراسة الظواهر الطبيعية هو الذى كشف عن عللها ويسر للباحثين التنبؤ بوقوعها ، وهداهم بهذا الى تفسيرها ومعرفة حقيقتها . فما الذى يمنع من القول بأن استخدام هذا المنهج الاستقرائى فى دراسة الظواهر الانسانية يكشف عن عللها الحقيقية ويمكن من التنبؤ مقدما بوقوعها فيهدى بهذا الى تفسيرها والوقوف على حقيقتها ؟ ولكننا نرى مع التسليم بضرورة استخدام هذا المنهج فى دراسة الظواهر الانسانية ، أن من العسير أن ينتهى من دراستها الى مثل ما انتهى اليه فى دراسة الظواهر الطبيعية على وجه الدقة ، لأن الاولى كما قلنا تتدخل فى توجيهها عوامل هى من التنوع والتعقد والتشابك والتداخل بعضها فى بعض بحيث لايسهل حصرها ولا يتيسر تحديد نصيب كل منها فى احداث الظاهرة الانسانية كما قلنا من قبل .

ان الظاهرة النفسية أصلا ذاتية وليست موضوعية ، انها تتصل بباطن النفس منعزلة أو مجتمعة بغيرها ، وهى تتعرض لتدخل الارادة البشرية التى تستطيع فى كثير من الحالات تغيير مجراها ، فيتعذر التنبؤ بوقوعها على وجه دقيق ، وتنتفى الجبرية التى تعتبر طابع العلم وروحه ، ان الشعور بالفقر والحرمان والاخفاق قد يسلم صاحبه الى اليأس من الحياة والانتحار هربا من مواجهتها ، وقد يؤدى هذا الشعور نفسه عند فرد آخر الى التمسك بالأمل ومضاعفة العمل لتغيير الظروف الكئيبة التى تكتنفه ، ومرد الأمر فى الحالين الى اختلاف هذين الفردين فى مدى حظهما من سداد التفكير وسلامة الجسم وسعة الثقافة ونوع التربية وسائر مقومات الشخصية عند كل منهما .

وقريب من هذا يمكن أن يقال فى الظاهرة الاجتماعية ، انها لاتخضع

لمثل الحتمية أو الجبرية التى تخضع لها الظواهر الطبيعية . فالفقر كظاهرة اجتماعية قد يفرض على أفراد أحد المجتمعات الاقبال على الانتحار . بينما يتوافر هذا الفقر فى بيئة أخرى تخلو من ظاهرة الانتحار . بل يلاحظ أكثر من هذا أن الفقر يختلف تأثيره فى أفراد البيئة الواحدة . يدفع أحدهم الى الاجرام . ويدفع غيره الى الصلاح ايمانا بما قدر الله له من حظ فى حياته ، أو استجابة لنوع سليم من التربية يؤدى به الى الترحيب بمواجهة التبعات أو ... الخ . فالظاهرة الاجتماعية معقدة شديدة التعقيد ، ويبدو أنها لا تطرد على غرار واحد ، واذا كان « دور كايم » وأتباعه قد جعلوا من خصائص هذه الظاهرة أن تفرض نفسها على الأفراد ولا تستند وجودها منهم ، فان الأمر يبدو لنا على غير هذا الوجه ، فالفرد — متى كان زعيما أو بطلا أو مصلحا (١) ... — له أثره الملحوظ فى خلق ظواهر اجتماعية ما كان يمكن ان يكون لها وجود بغير ظهوره ، وان كنا لا نتابع رأى « كارلايل » + ١٨٨١ فى هذا الصدد حتى نهايته ، فنزعم أن البطل الفرد هو الذى يسير التاريخ ويوجهه ، ولا نغلو غلو أصحاب المذهب التاريخى من أمثال « بندتو كروتشه » + ١٩٥٢ فنزعم ان الفرد هو الذى يحدد معنى التاريخ (٢) وانما نقول بأن بين الفرد والمجتمع تفاعلا مستمرا ، ما دامت الظواهر الاجتماعية لا تجرى على نسق واحد دواما ، فان من المتعذر وضع قانون عام لتفسيرها .

ورب قائل يقول ان تعقد الظواهر الانسانية وغموضها معناه أن الباحثين لا يزالون عاجزين عن فهمها على أدق وجه ممكن ، فالظاهرة الطبيعية التى تبدو معقدة فى نظر الانسان العادى تبدو بسيطة واضحة فى نظر العالم الذى أحسن فهمها وفطن الى حقيقتها ، لمثل هذا المعترض نقول انه فسر الماء بعد الجهد بالماء ، لأننا مع التسليم بتفسيره لا نزال

---

(١) يرى الاجتماعيون أن البطل فى كل صوره ، مجرد معبر عن روح العصر الذى عاش فيه . ولكنهم يفسرون ظهوره بأنه سبق معاصريه الى معرفة الطريق الذى يسلم الى تقدم مجتمعه .

(٢) انظر فى هذا كتابنا : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها (الفصل الرابع من الباب الخامس) .

نرى أن دواعي التعقد في الظاهرة الاجتماعيه الانسانيه ليس من السهل قهرها والتغلب عليها كما هو الحال في الظاهرة الطبيعيه التي يتكفل البحث التجريبي بازالة غموضها ويبديها على أبسط وأوضح وجوهها •

وهذا الذي أسلفناه — في التفرقة بين طبيعة الظاهرة الانسانية . نفسيه أو اجتماعية . وحقيقة الظاهرة الطبيعية — هو أكبر العوامل التي تعوق العلوم الانسانية عن وضع قوانين عامة تشبه في دقتها وصرامتها قوانين العلوم الطبيعية •

واذا كان علم النفس قد وفق كثيرا في اصطناع التجريب العلمي والاستعانة بآلات الضبط وأجهزته . فان علم الاجتماع لم يستطع أن يصطنع التجربة في مباحثه . لأنه لا يستطيع أن يوجد المجتمع الذي يدرسه في ظروف يهيئها له بنفسه (١) . ولهذا يلجأ الاجتماعيون في الاستعاضة عن التجربة الى الماضي للاستعانة بما فيه من حالات قد تشبه الحالة التي يدرسونها •• ! •

واذا كان اصطناع التجربة ميسورا في علم النفس متعذرا في علم الاجتماع . فان الثاني برغم ما قلناه في مدى جبرية ظواهره — يمتاز باصطناع المنهج الموضوعي وحده . لأن الظواهر الاجتماعية تقوم أصلا خارج الفرد (الباحث) واذا كان صداها يرتد الى شعوره في كثير من الحالات . فان الجانب الفردي منها ليس هو الذي يجعلها ظاهرة اجتماعية • أما علم النفس فانه يصطنع — بل ينفرد دون غيره من العلوم — باصطناع المنهج الذاتي (التأمل الباطني) بل لقد كان هذا هو المنهج الوحيد الذي اصطنعته الدراسات السيكولوجية حتى أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحاضر . ولا يزال عماد استخبارات الشخصية

---

(١) قد يتيسر الآن اجراء تجربة في الدراسات الاجتماعيه على نطاق ضيق جدا . ذكرت « رويتر » ان المانيا الغربية قد أخذت في يناير ١٩٦٨ تجرى تجربة على اثنى عشر الف شخص . خلال عشر سنوات . لمعرفة اثر حياة التقشف او حياة الترف في اطالة العمر او قصره : وذلك بعد ان عزا الاطباء ارتفاع نسبة الوفاة من امراض القلب الى الحياة الحديثة . ستة آلاف يعيشون متقشفين . وستة آلاف آخرين يسرفون في التدخين والاكل الدسم وشرب الخمر وسهر الليل وغير ذلك .

وأساس علم النفس التجريبي الذى يقوم على أسئلة توجه لمن تجرى عليه التجربة . وهذا المنهج مع أهميته فى الدراسات السيكولوجية لا يزال مثارا للجدل .من حيث أنه ينصب على شعور واحد أو حالات شعورية معينة لاتصلح أن تكون أساسا لقانون واحد . ومن حيث ان الباحث فيه ينقسم الى ملاحظ وملاحظ فيما قال « أوجيست كونت » ... الى آخر ما هو معروف فى هذا الصدد . ومع أن أنصار هذا المنهج قد فندوا بمنتهى الحذق واللباقة كل ماقيل فى مهاجمته . رفضته — من مدارس علم النفس — مدرسة السلوكية وأيدها فى هذا الكثيرون من الباحثين .

واذا كان بين السيكولوجيين أنفسهم من أنكر الاستبطان منهجا علميا . فقد يبدو صوابا ما يقال من أن علم النفس يستحيل قيامه بغير المعطيات الأساسية التى يزودنا بها الاستبطان ، والتحليل الشعورى يزيد هذه المعطيات وضوحا ، وان كان من الصواب أيضا أن يقال أنه وحده لا يكفى منهجا للبحث السيكولوجى .

هذا الى أننا لا نجد فى علم من علوم الطبيعة « مدارس » لكل منها وجهة نظر ومنهج بحث . ولا تعزى قوانين علم منها الى عالم أو مجموعة من العلماء الا على سبيل التأريخ ، لأنها لا تقف عند فرد أو بيئة أو زمن (١) ، أما قوانين علمى النفس والاجتماع فلا تزال مرهونة بأصحابها ، ولا تزال وجهات النظر فيهما قائمة على « المدارس » التى تبشر بها ، بل كثيرا ما تنسب الى جنسيات أصحابها ، فيقال مدرسة ألمانية أو أمريكية و انجليزية او غير ذلك ... ! بل لا يزال النزاع بين هذه المدارس حول الموضوع الواحد قائما . ويشهد باختلاف المدارس السيكولوجية فى الموضوع الواحد هذا التطاحن الذى نراه بين علماء النفس بعضهم والبعض الآخر حول الغريزة . ويشهد باختلافها فى المنهج

---

(١) المعروف أن قوانين العلوم الطبيعية تعتبر اليوم قوانين احتمالية او ترجيحية . على اعتبار أن قوانين الرياضة هى وحدها القوانين اليقينية . أما قوانين العلوم الانسانية فلا توصف بأنها « قوانين » بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ . هى مجرد تعميمات يكثر فيها الاستثناء الى حد ينفى اعتبارها قوانين ...

رفض السلوكية المنهج التأمل الذاتى الـذى تصطنعه سـائر المدارس السيكولوجية منذ عرف حتى يومنـا الحاضر ••• والخـلاف بين علماء الاجتماع أو مدارسهم أوضح من أن يحتاج الى بيـان ، فهم اذا بحثوا فى خصائص الشعوب مثلا اختلفوا عند تفسـيرها بين تغلب عامل الجو أو الطعام ••• أو الجنس ••• أو التسوية بين أثر هـذه العوامل ... الى آخر ما هـو معروف فى هذا الصدد •

وهذا كله يشهد بأن قوانين علمى النفس والاجتمـاع أقرب الى أن تكون مجرد مقررات أو تعميمات لا تخلو من تعسف ، منها الى القوانين العامة التى ينتفى فيها الاستثناء ما أمـكن •

بل قيـل أكثر من هـذا كله ، أن فى اخضـاع الانسـان للتجربة كما لو كان شيئا ما ، انتهاكا لحرمتـه واعتداء على حريته ! بالاضـافة الى أن اقتحام دخيلة الانسان وسريرته ، اما أن يحملها على الاختفاء عن عين الباحث ، واما أن يسىء الى حريتها ، ومن هنا ذهب بعض المحدثين الى القول بأن قيام علم يدرس الانسان على هـذا النحو ، انتهـاك روحى يماثل الاعتداء الجسمانى الذى يبدو فى الرق أو الارهاب !

ولكن الدفاع عن العلوم الانسـانية فى مصر كثيرا ما يتجاوز نطاقه المشروع فى منطق البحث العلمى ، كأنما كان المشتغلون بهذه الدراسـات من اخوانـنا المصريـين ، مسئولـين عن كل مأخـذ يعزى الى طبيعـة دراسـاتهـم ! ••

وهذه الملاحظات كلها لا تنفى القول بأن علمـاء النفس والاجتماع قد بذلوا ــ فى القرن العشرين ــ جهودا جبارة تستهدف اخضاع دراساتهم لمناهج البحث التجريبى ، وقـد حققوا بالفعل فتوحـات علميـة خليقة بالتقدير ، وهم بطبيعة مناهجهم يدرسـون الانسـان ــ فردا أو مجتمعا بغيره ــ من الزوايا التى تدخل فى نطاق أبحاثهم ، وتعـالج بطرائق بحثها ، ثم يتركون للفلسفة هذا الانسان المجرد باطلاق ، أو الواقعى الشخص

فى حياته اليوميـــة ، لتكشف عن حقيقة طبيعتـــه . وتهتـــدى الى أصله ومصيره . وتحدد مكانه من الوجود ، أو لتقف على صلته بالكون وعلاقته بالآخرين ، أو لترسم له المثل العليا التى ينبغى أن يدين بهـــا — فى مجال الحق والخـــير والجمـــال ..

وبذلك يتعاون هؤلاء العلماء — وغيرهم — مع الفلاسفة على معرفـــة هذا الكائن المعقد ، بالكشف عن مظاهره . والوقوف على النواحـــى الخفية فى طبيعته ، والقاء الضوء على بواعث سلوكه وطبيعة شخصيته .



حسبنا هذا بيانا لموضوع الفلســـفة فى مجـــالاته الرئيسة الثلاث : الوجود والمعرفـــة والقيم ، واشـــارة مقتضبة الى فلســـفات العلوم التى تلحق بها ، وتوضيحا للعلاقة التى تربط بينها وبين أظهر العلوم الانسانية التى نشأت فى كنفها ثم نزعت الى الاستقلال عنهـــا فى موضوع البحث ووجهة النظر ومنهج الدراسة ، ولنعقب على هذا بكلمة عن :

٤ — غاية الفلسـفة

في فلسفة اليونان — في العصور الوسطى : (ا) في اوروبا (ب) في التراث الفلسفي العربي — في العصور الحديثة في اوربا — تعقيب .

في حكمة الشرق القديم :

تحت ضغط مطالب الحياة العملية . ومقتضيات الحياة الدينية . ازدهرت في الشرق القديم علومه العملية التجريبية ، ونضجت تأملاته العقلية الدينية ، والى جانب الأمثلة التي سقناها في هذا الصدد عند الحديث « على حظ الشرق من نشأة الفلسفة (١) » نقول ان الطب والفلك كانا أسبق العلوم نشأة في تاريخ العلم في الشرق القديم ، وذلك لحاجة الناس الى علاج أمراضهم والحفاظ على حياتهم ، ولافتقارهم الى معرفة فصول السنة ومواسم الرياح والأمطار ونحو ذلك مما تتطلبه الحياة العملية .

وقد اصطبغ هذا التفكير العملي التجريبي بصبغة دينية في كثير من الأحوال ، بل عرفت في الشرق القديم ألوان من المعرفة النظرية دفعت اليها المعتقدات الدينية ، كالتأمل في طبيعة الكون والرغبة في معرفة أصله ومصيره ، والنزوع الى الوقوف على حقيقة الخير والشر ، والجوهر والعرض ، والعلة والمعلول ونحو ذلك .

في فلسفة اليونان :

قلنا أن الفلسفة قد بدأت عند اليونان بحثا عن طبيعة الأشياء أو حقيقة الموجودات ، أو كانت بلغة أرسطو بحثا في الموجود بما هو موجود ، فهي تستهدف كشف الحقيقة لذاتها ، بغض النظر عما يحتمل أن يترتب عليها من وجوه النفع في الحياة الدنيا والأخرى معا ، وقد بدأت الفلسفة بهذا المعنى عند الطبيعيين الأولين حين وقفوا يسائلون أنفسهم عن حقيقة

---

(١) انظر في الفصل الاول من هذا الكتاب .

الكون . ويستفسرون عن المبدأ الذى صدر عنه . والمصير الذى ينتهى اليه . وبلغ هذا الاتجاه ذروته عند أفلاطون وأرسطو . وقد أشرنا فيما أسلفنا الى أن أرسطو قد جعل العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية لأنها لا تهدف الى تحقيق غايات عملية ، ويتمثل فيها كمال العقل وهو أسمى قوى الانسان . وأدت هذه النظرة الى اعتبار الفلسفة الأولى — ما بعد الطبيعة — أشرف العلوم جميعا ، لأن كمال العلم عنده يكون بمقدار دنوه من النظر العقلى المحض . وبعده عن مطالب الحياة ومنافعها ، ويعتبر أرسطو الحياة العقلية غاية فى ذاتها ، وبالتأمل الدائم والنظر العقلى الخالص تتحقق للانسان سعادة ليس وراءها سعادة (١) .

تخلصت الفلسفة اليونانية من ضغط الحياة العملية لأن أعباءها كانت ملقاة على عاتق الرقيق ، وفى حياة السادة فراغ يتيح الاشتغال بالعلم ، وتحررت من مقتضيات الحياة الدينية لأن اليونان لم يعتنقوا فى ذلك الوقت دينا منزلا يحملون له قداسة ، ويسخرون العقل فى سبيل تأييده .

ولكن الفلسفة النظرية قد استنفذت بعد أرسطو امكاناتها ، وأخذت تتجه الى تحقيق غايات أخلاقية عملية ، اذ ظهرت بعد ممات أرسطو — فى العصر الهلينستى — مدارس عكست آية الوضع الذى استقر عليه أمر الفلسفة من قبل ، حتى تلاشى النظر الى دراسة العلم لذاته ، بصرف النظر عما يترتب عليه من نتائج وآثار .

وحسبنا أن نشير الى الرواقية والأبيقورية — على ما بينهما من وجوه الخلاف — اذ انصرفت كلتا المدرستين عن الدراسات النظرية الخالصة واستخفت بالحقيقة لذاتها ، واتجهت نحو الحياة العملية ممثلة فى الأخلاق ، فرأت الرواقية أن الفلسفة هى فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية ، واهتموا بالأخلاق حتى اقتصر بعضهم على دراستها ،

---

(١) قارن : Aristotle's Nicomachean Ethics. (Eng. Trans. by F.H. Peters) book X, ch. 6-8. وأنظر كتابنا : فلسفة الأخلاق فى الفصل الذي عقدناه على « الفلسفة الخلقية عند أرسطو » .

فقال « سنيكا » + ٦٥ Seneca ان الفلسـفة هى البحث عن الفضيلة بالفضيلة نفسها . وفى هذا تتحقق عندهم السعادة . فتصـورها فى الزهد فى اللذات ومزاولة التقشف والحرمان .

أما الأبيقورية فقد شاركوا الرواقيـة فى اعتبار السـعادة الغـاية القصوى ولكنهم تصوروها فى حياة اللذة ــ روحية وحسـية ــ وتابعوا سقراط وتلامذته فى الانصراف عن كل علـم لا يحقق نفعـا فى الحيـاة ولا يتصل بالأخلاق ، وقد رأى « آبيقور » أن الفلسفة هى السعى الى حياة السعادة باستعمال العقل . واعتبر الأخلاق غايـة الفلسـفة يخدمها المنطق وعلم الطبيعة ، فالمنطق يسلم الى اليقين فيحقق بذلك طمأنينة العقل التى تؤدى الى السعادة ، أما علم الطبيعة فيهـدف الى تحرير الانسـان من مخاوفه بصدد القوى الخفية والظواهر الجوية والموت وغيره مما يثير فى نفسه الرعب ، ونظريات العلـم عنده مجرد تفسـيرات ممكنة غايتها التحرر من المخاوف ، وكل تفسير يؤدى الى هذه الغاية فهو حق ، وليس ثمة حق فى ذاته ، ولهذا الاتجاه صداه عند بعض المحدثـين من العمليين الأمريكان (البرجماتيـين) الذين اعتبروا قوانـين العلم نسبية وليست مطلقة تصدق فى كل زمان ومكان . ونظروا اليهـا على أنها مجرد فروض وضعت لخدمـة غايـات (١) .

تغير مدلول الفلسـفة على يـد الرواقية والأبيقورية لانهم اهتمـوا بالناحية العملية للتفكـير الفلسفى ، والتقوا مع غيرهم من مـدارس ذلك العصر عند غاية واحدة هى راحة العقل Mental Repose أو التماس

(١) يذكرنا موقف الابيقورية بموقف القورينائية من حيث اعتبار اللذة غاية للحياة وان كانت لذة الابيقوريين فى أول عهدهم على الاقل روحيـة وحسية معا ، كما يذكرنا موقف الرواقية بموقف الكلبية من حيث الزهد فى اللذة وتقديس حياة التقشف والحرمان .

انظر كتابنا « مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق » الفصل الثانى من البـاب الاول . ولبيـان هـذه الاتجاهـات مفصـلة يقرأ كتابنا فلسفة الأخلاق » : نشأتها وتطورها ط ٤ فى الفصـل الثانى من البـاب الاول . والفصلين الاول ، الثانى من الباب الثانى .

السعادة أو طمأنينا النفس Imperturbability (١) •

وهكذا اتفق الرواقيــة والأبيقوريــة — والكلبيــة والفورينائية — فى فهم الغاية من التفلســف . استخفوا بالنظر العقلى المجرد . ورأوا أن غاية الفلسفة تقوم فى كمال الحياة الخلقية بوجــه عــام . وان اختلفوا فى الوسيلة المؤدية الى هذا الكمال على ما أشرنا من قبل •

فى العصور الوسطى (أ) فى أوربا :

وعلى يد فلاسفة العصور الوسطى استخدمت الفلســفة أداة للتوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة فيما يقول أمثال ابن رشد . بل استخدمت عند علماء اللاهوت فى الغرب وأهل الكلام (٢) فى الاســلام للذود عن العقيدة الدينية وتوكيد تعاليمها ، فالقديس أوغسطين +٤٣٠ يرى أن الايمان يسبق التعقل ويساعد عليه ، بل يقول : « آمــن لكى تتعقــل » فالايمان يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقــة وأكثر تهيؤا لقبولهــا ، ويــرى القديس أنسـليم + ١١٠٩ St. Anselm كبــير الأفــلاطونيين فى العصر المدرسي — أن الايمان ضروري للعقل وشرط لصحة تفكيره ، أمــا القديس تومــا الأكويني + ١٢٧٤ T. Acquinas كبير المشائــين فى ذلك العصر فانه يميز بين ميدان العقل وميدان الايمان ، ويرى أن العقل وظيفته أن يهيىء لنــا النظر ويقودنــا الى الايمــان (٣) •

---

(١) اتفقت فى هذا مدارس التيقن ومدارس الشك Scepticism بيد ان الأولى جعلت اكتساب المعرفة والتوصل الى قوانينها مؤديا الى راحـة العقل وطمأنينة النفس . بينما رأى الشكاك ان الطريق الوحيـد لتحقيق هذه الغاية انما يكون بالشك أى بالتوقف عن اصدار حكم ما — سلبيا كان او ايجابيا — .

انظر : E. Zeller, Stoics, Epicureans and Sceptics p. 514-515.

وأنظر كتابنا : الفلسفة الخلقية فى الفصل الذى عقدناه على مذهب الشك ودلالته الخلقية .

(٢) يراد بعلم الكلام فى الاسلام البحث فى العقيدة الاسلامية بالادلـة العقلية . والرد على مخالفيها . ودفع الشبه عنها بالحجة والبرهان العقلى .

(٣) قارن كتابنا : قصـة النزاع بـين الدين والفلســفة فى الفصـل الثالث من الطبعة الثانيــة .

(ب) فى التراث الفلسفى العربى :

يستهدف التفلسف عند فلاسفة الاسلام تحقيق السعادة بالفكر . وهو أمر يذكرنا برأى أرسطو الذى يقرر فيه أن السعادة انما تكون بالتأمل العقلى الخالص ، وهو وظيفة الانسان بما هو انسان ، وبه يتميز من سائر الكائنات .

يقول الفارابى فى « أهل المدينة الفاضلة » ان السعادة هى « الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء أعظم منها يمكن أن يناله الانسان » والفضائل «ليست خيراً لذاتها بل لما تجلب من سعادة ، والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور ... » .

وتتحقق هذه السعادة بالبحث والدراسة والنظر العقلى ، يقول الفارابى فى كتاب « التنبيه على سبيل السعادة ، ان الصناعة التى تهدف الى تحصيل الجميل دون النافع هى التى نسميها فلسفة أو حكمة على الاطلاق ، « ولما كانت السعادة انما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية وكانت الأشياء الجميلة انما تصير قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى تنال بها السعادة » وبالنظر العقلى يبلغ الفيلسوف درجة الفيض والالهام ويتقبل الأنوار الالهية ويتمكن من « الاتصال » بالعقل الفعال — وهو مجرد فاصل معنوى بين الانسان وربه ، وهو يربط بين العالمين العلوى والسفلى .

وليس فى وسع جميع الناس أن يبلغوا هذه السعادة ، فانها مقصورة على النفوس الطاهرة التى تجاوز عالم الحس الى عالم الشهادة الحقيقية ، وهذه هى نظرية الاتصال فى الفلسفة الاسلامية ، تتمثل فى تصوف يقوم على التأمل والنظر العقلى لا على التعبد والتهجد والحرمان — كما هو الحال فى التصوف الأصيل .

وقد وضع الفارابى أساس هذه النظرية وجرى على نهجه فلاسفة الاسلام — وصوفيته — فى المشرق والمغرب الاسلاميين .

واعتنق « ابن سينا » نظرية السعادة الفارابية باعتبارها غاية الفلسفة . وصورها فى الشطر الأخير من كتاب « الاشارات والتنبيهات » وفيها قدم التأمل على التعبد فى الاتصال بالله التماسا للسعادة . لأن الزاهد يعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، والعابد يواظب على العبادات . وأما « العارف » فهو « المنصرف بفكره » الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره • ويرفض « ابن سينا » — كما رفض الفارابى قبله — نظرية الصوفية فى الاتحاد بالله على النحو الذى سنعرفه بعد قليل•

وعلى هذا سار فلاسفة المغرب من أمثال « ابن طفيل » المتوفى سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥ م) وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) وغيرهما من فلاسفة العرب (١) •

فى التصوف العربى :

والى مثل هذه الغاية — تحقيق السعادة — ذهب صوفية الاسلام • اذ أن الأصل فى التصوف هو العكوف على العبادة ، والانقطاع الى الله ، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، حتى اذا فشا الاقبال على الدنيا منذ القرن الثانى للهجرة — قيل للخواص الذين اشتدت عنايتهم بأمر الدين : الزهاد والعباد ، فلما ظهرت الفرق الاسلامية وزعم كل منها أن فيهم عبادا وزهادا ، انفرد أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة (٢) •

ثم نشأ علم الشريعة وتفرع الى علم الفقه (علم الظاهر) وعلم التصوف (علم الباطن) الذى يعنى بأحوال القلب من رياضات ومجاهدات ، ثم نزع التصوف بعد هذا الى التماس الايمان والمعرفة عن طريق التصفية والمكاشفة ، بمجاهدة النفس والانقطاع الى عبادة الله .

---

(١) فصل فى بيان هذا : الدكتور ابراهيم مدكور فى كتابه : الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه ج ١ (القاهرة ١٩٤٧) .

(٢) ابن خلدون فى مقدمته ص ٤٥٨ .

والزهد فى متاع الدنيا ، والاقبال على الصيام والجوع .. ونحوه مما هو معروف عند الصوفية .

وأصبح التصوف يهدف الى تذوق العقيدة عن طريق القلب ، لا البحث فيها وتوكيد تعاليمها بمنطق العقل — كما يفعل علماء الكلام ، انه يريد تذوقها بنور يشرق فى النفس من مصدر يقوم وراء العقل . والعلم عند أهله يجىء عن طريق الحدس (أو الذوق أو الكشف أو العيان) الذى يقابل البرهان العقلى عند الفلاسفة والمتكلمين ، ومن ثم لا يستقى الصوفى علمه من خبرة ولا يستمده من معلم ولا من كتاب ، وانما يأخذه عن الله رأسا متى صفت النفس وانكشف حجاب الحس .

كان التصوف ينزع بأهله الى غاية عملية هى النجاة بالنفس من عذاب الآخرة . ولكنه بدأ منذ بداية القرن الثالث للهجرة يصبح وسيلة لالتماس المعرفة ، وكان ذو النون المصرى — (المتوفى عام ٢٤٥ هـ) أول من وضع أسس هذا التصوف النظرى الاشراقى Theosophy — فيما يقول المستشرق الانجليزى الكبير نيكلسون Nickolson .

وبدأ التصوف يستهدف الاتحاد بالله عن طريق الفناء — فناء النفس بآثارها وصفاتها فيما ذهب أبويزيد البسطامى المتوفى عام ٢٦١ هـ ، أو يقصد الى حلول الله فى مخلوقاته فيما ذهب الحلاج المقتول عام ٣٠٩ هـ (١) . أو ينزع الى اثبات وحدة الوجود فيما يقول ابن عربى المتوفى عام ٦٣٨ هـ : واتحاد الانسان بخالقه ، أو حلول الخالق فى الانسان ، أو قيام وحدة الوجود — وجود الخالق ووجود المخلوق — انما يكون بمجاهدة النفس وفناء الانسان عن انيته — أى صفاته البشرية — والغاية فى كل الحالات هى نوع من الاتصال بالله اتصالا تتحقق به السعادة الكاملة .

وقد ضاق أهل السلف والمتكلمون بهذه النظريات الجامحة ، وكان

---

(١) أنظر قصة الحلاج ومصرعه فى كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ .

الغزالى المتوفى عام ٥٠٥ هـ الذى يمثل التصوف الذى يساير الكتاب والسنة ، كان ينكر الاتحاد أو الحلول أو نحوه طريقا الى العرفان . ويقرر قيام الحدس والفيض والالهام أداة لادراك العالم الباطن . ويصرح بأن الطريقة التى تتكشف بها الحجب عن أعين القلوب هى التعبد وليس التأمل .

ولعلنا لاحظنا مما أسلفنا أن التصوف يتفق مع الفلسفة (الاسلامية) فى أن كليهما يستهدف الاتصال بالله تحقيقا للسعادة . وان اختلفت الطريقة فى كل منهما . فالفلسفة تصطنع التأمل والنظر العقلى الذى يسلم الى الفيض والالهام ، أما التصوف فانه يغلب العمل على النظر ، ويقدم التعبد على التأمل ، لأنه أصلا تجربة روحية تقوم على التقشف والزهد والحرمان والجوع والتهجد والذكر وقطع العلائق كلها .. ونحو هذا مما حفلت به كتب الصوفية .

هذا الى أن السعادة تتحقق عند الفلاسفة بمجرد اتصال الحكيم بالله دون اندماجه فى الذات الالهية اندماجا كاملا يمكن أن يوصف بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود (٢) — على النحو الذى أشرنا اليه .

(ج) فى العصور الحديثة فى أوربا :

وأقبل عصر النهضة Renaissance الذى شغل القرنين الخامس عشر والسادس عشر يحمل الثورة على الروح الدينى الصوفى الذى ساد تفكير العصور الوسطى ، وارتد الى العقل الذى استمسك به اليونان قديما وأخذ يعتز بمنطقه ، ولكن فلسفة رواد الفكر الحديث فى عصر النهضة قد مهدت للعلم الطبيعى الحديث ، ومع استثناء الحركة التى قصدت الى احياء المذاهب اليونانية القديمة ، نلاحظ فى هذا العصر ممهدات للعلم تبدو فى استهجان « باراسيلسوس » + ١٥٤١ Paracelsus للسلطة الدينية والعلمية مصدرا للحقيقة ، وفى المجمع العلمى الذى أقامه

(١) قارون الدكتور ابراهيم مدكور : الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٣٥ وما بعدها .

فى نابلى « تلزيو » + ١٥٨٨ Telesius للدراسات التجريبية . وفى نشأة علم وظائف الأعضاء «الفسيولوجيا» على يد ڤيساليوس+ ١٥٦٤ Vesalius واكتشاف «هارڤى» + ١٦٥٨ Haarvey للدورة الدموية (١) . وفى رأى كوبرنيكوس +١٥٤٣ Copernicus فى ان الشمس — وليس الأرض — مركز الكون .. وفى غير هذا من اتجاهات مردها كلها الى الانصراف بالتفكير عن الحياة الأخرى التى شغلت مفكرى العصور الوسطى ، وعن الحياة العقلية النظرية الخالصة التى شغلت جمهرة فلاسفة اليونان . وتوجيه التفكير الى خدمة الحياة العملية .

ولكننا سنرى فى الفصل الذى نعقده على تاريخ المنهج التجريبى أن عصر النهضة — فيما يقول مؤرخو العلم من أمثال جورج سارتون — كان عصر ازدهار فنى وعداء علمى ! وأن ممثلى الروح العلمى بين رواده كانوا من أرباب الحرف ولم يكونوا من رجال العلم . وأن هذا العصر قد زعزع سلطان العقيدة ولكنه استكان لسلطان القدماء ، وأن رجاله كانوا يقاومون كل ضروب الاستنارة العملية .

ثم أقبل العصر الحديث — فى مطلع القرن السابع عشر — وأقر الاتجاه العملى فى أوضح صوره . اذ كانت فلسفة هذا العصر فى جملتها امتدادا لتفكير عصر النهضة من حيث انها ثورة على السلطة العلمية ممثلة فى أرسطو ، والسلطة الدينية ممثلة فى رجال الكنيسة ، ومنذ ذلك الوقت أخذ رواد الفكر يحررون العقل من قيوده ، فتمردوا على نزعة اليونان الى دراسة العلم لذاته ، ورفضوا اتجاه الفلاسفة الدينيين فى ربط الفلسفة بالحياة الأخرى ، ولكنهم ربطوا التفكير النظرى بالحياة العملية . واختلف موقفهم عن موقف الرواقية والأبيقورية قديما لأنهم نظروا الى الحياة العملية نظرة أشمل وأعم من الناحية الخلقية ،

---

(١) المعروف اليوم أن أول من كشف الدورة الدموية هو عالمنا العربى « ابن النفيس » (ت ٦٨٧ هـ/١٢٨٨ م) وعن كتابه شرح تشريح القانون نقل الاوربيون الذين ادعوا أنهم كشفوا الدورة الدموية — ومنهم وليم هارفى ! .

ورأوا أن العمل عندهم يسبقه نظر عقلى قد يكون ميتافيزيقيا مجردا و تجريبيا خالصا . وبدا هذا أوضح ما يكون عند فيلسوفين افتتحا فلسفة العصور الحديثة هما فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ والمدرسة التجريبية الانجليزية من ورائه ، وديكارت + ١٦٥٠ ومن ورائه أتباعه العقليون من الفرنسيين والألمان وغيرهم من فلاسفة أوربا .

كان من دلالات الروح الجديدة ثورة رواد الفكر الحديث عن منطق أرسطو الصورى . اذ كان معيار الصواب فيه صدق النتائج بالقياس الى المقدمات التى تفترض صحتها مجرد افتراض ، فنزع هؤلاء المحدثون — من التجريبيين — الى التثبت من صحة المقدمات بالاستقراء وجعلوا معيار الصواب مطابقة النتائج للواقع ، وبذلك مكنوا لاتصال الفكر بالحياة العملية . وسيتضح هذا فى الفصل التالى .

رأى بيكون أن العلم لا يتقدم اذا اعتمد على النظر العقلى ، وأن هدفه ينبغى أن يكون معرفة الظواهر الطبيعية للسيطرة عليها واستغلالها لصالح الانسان . والتجربة هى الطريق الوحيد الذى يمكننا من تحقيق هذه الغاية — والى مثل هذا الاتجاه نزعت الفلسفة التجريبية بوجه عام وسنعود الى بيان هذا بعد .

وأما ديكارت — والمدرسة العقلية من ورائه — فقد شاركت المدرسة التجريبية فى الاستخفاف بالمنطق الصورى والرغبة فى ربط الفلسفة بالحياة العملية . وان خالفتها فى الاعتماد على العقل دون التجربة مصدرا للحقيقة وقد كانت أمنية « ديكارت » أن تقوم الحضارة المادية على أساس الصناعة العملية ، يقول فى كتابه « مقال عن المنهج » بضرورة الاستعاضة عن الفلسفة النظرية التى تعلم فى المدارس . بالكشف عن طريقه عملية تمكننا — متى عرفنا فى دقة قوة النار والماء والهواء والنجوم والسماوات وسائر الأجسام التى تحيط بنا — تمكننا هذه الطريقة العملية من أن نستخدم هذه المعرفة فى كل المجالات التى تصلح لها ، حتى تسود الطبيعة وتتحكم فى مواردها ، بل يصرح « ديكارت » بأن غاية الفلسفة الرئيسية تحصيل علم كامل بكل ما يمكن

العلم به . وهذا يتطلب الكشف عن مبدأ أول اسمى يمكن أن تستنبط منه بالعقل كل حقيقة من حقائق المعرفة ، ويقول فى « مبادىء الفلسفة » ان غرض الفلسفة هداية سلوك الانسان فى حياته والمحافظة على صحته وكشف الفنون . أى أن غاية الفلسفة ليست مجرد العلم كما ذهب أرسطو ومن تابعه . بل غايتها تحقيق رفاهية البشر وسعادتهم ، وكمال العلم انما يكون باتصاله بالحياة العملية حتى يسود الانسان الطبيعة ويهيمن عليها . ولا يكون كمال العلم بدنوه من النظر العقلى المحض وابتعاده عن المنفعة العملية ـ كما ظن أرسطو من قبل .

وكان هذا هو اتجاه الفلاسفة فى عصر ديكارت ، وقد لاحظ المؤرخون التشابه بينه وبين بيكون فى هذا الصدد ، وقيل : ان مرجع التشابه الى أن هذا العصر كان عصر الآلات والصناعة والطب العلمى ، وهكذا نرى أن فضل التفلسف ـ فيما يقول ديكارت لا يقتصر على سمو النظرة وشرف المرتبة ، بل انه مع هذا منفعة عملية جليلة « والانسان يفتقر الى التفلسف ليهذب به أخلاقه ويسترشد به فى حياته ويهتدى به الى الخير الأسمى » (١) .

فالفلسفة الحديثة عند العقليين قد بدأت بتمجيد العقل والاشادة بسلطانه ، ولكنها كانت كفلسفة التجريبيين من حيث انها لم تتحرر من طغيان روح العصر ـ عصر الاتجاه الى الآلات والصناعة ـ فاتصلت

---

(١) قارن ديكارت Descartes فى كتابيه :
Discours de la Mèthode فى المقدمة ثم فى Les Principes de la Philos,
وقد ترجمه للانجليزية J. Veitch تحت عنوان Discourse on Method
(مع التأملات ومقتطفات من مبادىء الفلسفة) أنظر ص ٦٠ ـ ٦١ من الطبعة السادسة ـ وترجمه للعربية زميلنا المرحوم الاستاذ محمود الخضيرى (مقال عن المنهج) وقارن الدكتور عثمان أمين فى كتابه « ديكارت » وكذلك أنظر لاستاذ الفلسفة بجامعة ادنبرة باسكتلندة (وقد توفى عام ١٩٥٨) :
N. K Smith, (1) New Studies in the Philos. of Descartes, (Descartes as a Pioneer) . 1925.
(2) Descartes Philosophical Writings Selected and translated. 1952.

بالحياة العملية واهتمت بالعمل والصناعة على غير ما ذهب جمهرة فلاسفة اليونان . واستمر طابعها فى الاتصال بالحياة العملية قائماً . بل اشتدت هذه النزعة بعد ذلك عند القائلين بمذهب التطور Evolutionnism الذى ساد التفكير الأوربى والامريكى منذ القرن التاسع عشر ، وكان من بعض نواحيه امتداداً لمذهب المنفعة العامة (١) Utilitarianism فاعتبرت المعرفة عند هؤلاء جميعاً أداة للعمل .

وكذلك كان الحال فى فلسفة الوضعيين . نفرت من التفكير الميتافيزيقى ، ومالت الى التفكير العلمى العملى . وجاهر « أوجيست كونت » بأن الفلسفة الوضعية تستهدف اصلاح فرنسا بعد الدمار الذى ألحقته بها ثورتها الكبرى ، وجاء بعده « أميل دور كايم » فأكد أن الدراسات الوضعية الجديدة فى علم الاجتماع ترمى الى اصلاح فرنسا بعد الخراب الذى أنزلته بها حرب السبعين .

وبدت النزعة العملية واضحة كذلك عند القائلين بالمذهب العملى (البرجماتى) Pragmatism الذى ساد التفكير الأمريكى منذ أواخر القرن الماضى ، وقد رأينا كيف وحد « جون ديوى » بين الفلسفة ودورها فى تاريخ الحضارة ، واعتبر المعرفة خطة لمواجهة اشكال ، فان نجحت فى حله كانت حقا ، والا كانت باطلا وان كره أصحاب المنطق الصورى (٢) .

وشبيه بهذا كان موقف الماركسية التى أرادت بالفلسفة تغيير النظم القائمة وتحرير العالم من جور الظلم وطغيان الخرافة (٣) .

وهكذا تحولت قيمة العقل عند جمهرة المحدثين حتى أصبح أداة

---

(١) أنظر كتابنا : فلسفة الاخلاق ط ٣ فى الفصل الذى عقدناه على مذهب التطور فى الاخلاق — وكتابنا : مذهب المنفعة العامة ١٩٥٣ فصل النفعية التطورية .

(٢) وأنظر ما كتبناه فى هذا الكتاب عن موقف الفلسفة العملية من الفلسفة وقد كان هذا المذهب كذلك صورة من صور النفعية العملية — اقرأ عنه فصلا فى كتابنا المذكور فى الهامش السالف .

(٣) ارجع الى ما قلناه عن « تطور معنى الفلسفة » .

نفعية بعد أن كان عند أكثرية القدماء هبة الهيـة . وزرح الفكر تحت ضغط الحياة العملية بعد أن كان فى يد القدمـاء يسمو بمقدار تحرره من قيـود الحياة العملية . واذا كان هؤلاء المحدثون قد حرروا العقـل من قيود العقيدة الدينية التى نـاء بخدمتها فى العصـور الوسطى . فقد قيدوه بمطالب الحياة الدينية ومقتضياتهـا ، وأصبح العلم وسيلة لغاية هى العمل والنفع بأوسـع معانيه . وكان التأمـل العقلى الخالص فى نظر أفلاطون وأرسطو يسلم الى السعادة القصوى ، فأصبحت السـعادة تلتمس فى العمـل وان كان العمـل يقوم على المعرفة ، بيد أنه هدفهـا الأسمى وغايتها القصوى .

(د) تعقيـب :

وهكذا نرى أن فهم الفلسفة باعتبارها مجرد لـذة عقلية تشبع عند صاحبها دافعا فطريا الى حب الاستطلاع — كمـا ذهب جمهرة قـدمـاء اليونان — أو مجرد دراسـة عقلية تتصل بالدين وتحـاول التوفيق بين العقل والوحى ، أو تؤكد صحة الحقائق التى نـزل بها الوحى — كمـا ذهب فلاسفة العصور الوسطى ورجال اللاهوت فيها — قد أثار الضيق فى نفوس الكثيرين من أهـل الفلسفة ومؤرخيها المحدثـين ، فجدوا فى اثبات صلتها بالحياة وازالة الغموض الذى لابسها ، وسـوء الظن الذى اقترن باسمها (١) ، فالفلسـفة عندهم ليست مجرد تأمل يستغرق صاحبه وهو فى عزلة عن ضجيج الحياة وزحمة الدنيـا ، اذ لم يعد فى الامكـان أن ينسحب من دنيا الأعمال عاقل ، انمـا تكتسب فلسفتنا بدراسة دقيقة للوجود والانسان ومكانـه من الوجـود ، ونستغل فلسفتنا فى الترقى بمستوى تجاربنـا وتصحيح نظراتنا الى الحياة دون أن نقنع بالتطلع الى وجوه النشاط ، وتأمل أسـباب النزاع بين النـاس ، ان الفلسفة تمكننا من أن نشرف من عـل على الأهـداف البعيدة التى تجاهـد البشرية من

---

(١) قارن : R.P. Perry. The Approach toPhilosophy. ch1. P. 3 ff.
G. Watts Cunningham. Problems of Philosophy. ch 1.

أجلهـا . وتحفزنا على أن نسـاهم فى تحقيقهـا ما اسـتطعنا الى ذلك سـبيلا (١) .

واذا كان الوضعيون من الفلاسفة قد أنكروا على أصحاب الفلسفة التقليدية دعواهم العريضة فى أن الفلسفة تمكننـا من فهم طبيعة العالم وحقيقـة النفس البشرية ومكان الانسـان من العالم ، وتحدد له مثـله العليـا فى مجال الحق والخير والجمال ، فان هؤلاء الوضعيين لا ينكرون قيمـة فلسفتهم أو أثرها فى حياة الانسان ، يقـول « برتراند رسـل » B. Russell أحـد اعلام الفلسـفة التحليلية من المعاصرين ـ الذين ينكرون الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية ـ ان الفلسـفة تحررنا من وجور الأحكـام السريعة المبتسرة Prejudices وتعصمنا من الالتـواء الذى ينشأ عن ضيق النظرة .. الخ (٢) بل يشك رسل ـ وهو المؤمن بالعلم ومناهجه ـ فى أثر العلم بالقيـاس الى أثر الفلسفة فى حيـاة الانسان اذ يقول : ان العلم ينبئنا بما نستطيع أن نعرفه ، ولكن مـا نستطيع معرفته ضئيل محدود ... ولعل تعليم الانسان كيف يحيا بغير يقـين ، ومع ذلك دون أن يشله التردد ، هو أعظم شيء لا تزال الفلسـفة تعلمه لدراسيها حتى يومنا الراهـن (٣) .

على أن كل ما أسلفناه بصدد الفلسفة واتصالها بالحياة العملية لاينفى القول بأن « الغاية المباشرة » للتفلسف نظرية خالصة ، ومع هذا لاتطلب المعرفة الفلسفية لذاتها ، وانمـا لتكون نتائجها أداة لتحقيق غاية بعيدة ، هى خدمة البشرية ورفاهية أبنائها . وفى ضوء هـذا نقول ان جمهـرة المحدثين من الفلاسفة يؤكدون أن الفلسفة لم تعـد مجرد تأمل يستغرق

---

(١) Jeerusalem P.6, 10 وقارن M. Schoen and others, and Paulsen P. 1-3, II ff.

(٢) قارن : B. Russell, Outlline of Philos. ch 17

(٣) Russell, History of Western Philosophy, P. 11. وان كان رسل يرى أن تتبع الفلسفة العلم ، فتأخذ عنه احكامها وتجعـل مهمتها أن تمهـد لـه الطريق .

صاحبه فى عزلة عن ضجة الحياة وزحمة الدنيا . بل أضحت دراسة الوجود ومكان الانسان منه توطئة للافادة منها فى تجاربنا المشتركة . والترقى بمستواها والعلم بأهداف البشرية البعيدة ومثلها العليا والمساهمة فى العمل على تحقيقها .

واذا كان جمهرة فلاسفة اليونان ومن تابعهم يرون أن الغرض من التفلسف هو مجرد كشف الحقيقة لذاتها بباعث من اللذة العقلية . وبغير نظر الى ما يحتمل أن يترتب على هذه الحقيقة من وجوه النفع فى الحياة فان الذى لاشك فيه أن الحقائق التى يتوصل اليها الباحث قد أثرت فى حياة الذين وقفوا عليها جهودهم واستمسكوا بها . ولو لم يقصد الذين كشفوها الى جعلها مؤثرة فى حياة الناس .

بل يرى مؤرخو الفلسفة أن للفلسفة وظيفة اجتماعية قامت بها منذ نشأتها حتى اليوم . وما من ثورة اجتماعية أو دينية أو سياسية أو غيرها الا وكان وراءها فلسفة ، ولو لم يقصد الى الثورة أصحاب هذه الفلسفة ، بل ولو لم يكن القائمون بالثورة من المشتغلين بالفلسفة ومذاهبها ... ! واذن فلتكن غاية الفلسفة المباشرة هى كشف الحقائق وغايتها البعيدة هى الافادة من هذه الحقائق فى دنيا العمل .

وهذا هو الاتجاه السليم فيما يبدو ، فليس مما يساغ اليوم أن يقال : العلم للعلم . وكشف الحقيقة لذاتها لمجرد اللذة العقلية ... وغير هذا من تعبيرات لا تلائم الا فيلسوفا يعتزل الدنيا ويحيا فى برجه العاجى بعيدا عن الناس ، الا متى أريد بهذا رهبنة من أجل البحث عن الحقيقة توطئة للافادة منها فى حياتنا الدنيا ، أما اعتبار الفلسفة لهوا يملأ به السادة فراغ وقتهم فقد كان هذا معقولا فى المجتمع اليونانى القديم ، اذ لم يكن غريبا على اليونان ـ وقد حقروا من شأن العمل اليدوى حتى وقفوه على العبيد ـ أن ينهض فلاسفتهم للدعوة الى دراسة العلم لذاته . أما اليوم فقد تغيرت نظرة الناس ونظرة المفكرين

الى الحياة وقيمها . وأصبح من الضلال أن يقاوم الفيلسوف روح عصره ويعتكف فى برجه العاجي ويقف حياته على التأمل لمجرد التأمل ! وقد انصفت مذاهب المحدثين الكبرى — كمذاهب التجريبيين والعقليين والوضعيين والتطوريين والماركسيين والعمليين والبرجماتيين — حين ربطت بين النظر والعمل وسخرت العقل لخدمة الحياة الدنيا . بشرط ألا تكون خدمة الحياة الدنيا — فى كل الحالات — هى الهدف المباشر أو الغاية القريبة للتفلسف . وما لغير هذا ينبغى أن يكون اليوم تفكير .

مصادر الفصل الثالث

بالاضافة الى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

F. Meyar, History of Modern Philosophy. 1951.
Philosophy in the Twentieth Century, (An Anthology). 4 vols.edited by W. Banet and H. Aiken. 1962.
Brennan, J.G., The Meaaning of Philosophy, 1953.
Long. M. The Spirit of Philosophy, 1953.
Wahl. J., The Philosopher's Way, 1948.
Barret, C. Philosophy, 1953
Hocking, W. E.. Preface to Philosophy. 1947.
Drake. D.. Invitation to Philosophy, 1933.
Perry. R. B., A Defence of Philosophy, 1931.
Sellars, R.W.. Principles and Problems of Philosophy, 1926.
Alouin. Elements of Philosophy, 1941.
F. Paulsen. Introduction to Philosophy, Eng. trans. by F. Thilly 1924.
W. Jerusalem. Introduction to Philosophy, Eng. trans. by C. Sanders.
O. Kulpe, Introduction to Philosophy, Eng trans. by Philisbury and Tichner ونقله الى العربية الدكتور أبو العلا عفيفى مدخل الى الفلسفة
Patrick , G.T.W. Introduction to Philosophy. 1935.
Rosenberg. M.. Introduction to Philosophy, 1955.
Lewis. John. Introduction to Philosophy. 1954.
Moore, G.E.. Philosophical Studies.
Bosanquet, B. Life and Philosophy, (in Contemporary British Philosophy. vol. 1,
Brightman, E.S., Introduction to Philos., 1925.
Windelband. W. Introduction to Philosophy. 1923.
Fullerton, G.S. An Introduction to Philosophy.
Maritain. J. An Introduction to Philosophy, 1930.
Ladd. An Introduction to Philosophy.
Armstrong, A. H.. Intr. to Ancient Philos., 1949.
Leighton. J.A. The Field to Philosophy, 1925.
Randall, J.N. and Buchler. Philosophy : An Introduction 1942.
Waston. J. An Ouline of Philosophy.
Le Senne. R., Introduction à la Philosophie 1949.
Jaspers. K.. Intr. à la Philos.(عام ١٩٥١ J. Hersch ترجمة عن الالمانية)
P. Guillaume et G. H. Luquet, Manuel de Philos.. 1931.
Wahl J.. Traitè de Mètaphysique. 1953.

Mathiae. A.H., Manuel de Philosophie
(M. H. Poret ترجمة عن الالمانية)
Cuivilier. A. Manuel de Philosophie (2 vols.).
Rey (Adel). Lecons de Philosophie (2 vols.).
Olleè-Laprune. La Philosophie et le Temps présent
Naville. Dèfinition de la Philosophie.
Baudin. Introduction Générale à la Philosophie.
Roustan. Lecons de Philosophie.
Traité Elementaire de Philos. A L'usage des classes édités par les Professeurs de l'institut de Supérieur de Philos. 2 vols.
L'Activité Philosophique Contemporaine en France et aux Etats-Unis. Etudes publiées sur la direction de Marvin Farber. 2 vols, 1950
Langer. (Sousanne K.) Philos. in New Key. 1942.
Joad. C.E.M.. (1) Philosophy (in the Teach Yourself Books). 1944.
(2) Return to Philosophy.
(3) Philosophy of Our Times.
(4) Guide to Modern Thought.
(5) Philosophical Aspects of Modern Science, 1948.
(6) Guide to Philosophy.
Hayek. F. A.. Counter Revolution of Science, (Studies on the abuse, of reason 1952.
Daniel J. Bronstein, and others, Basic Problems of Philos., Selected radings with introduction, 1954.
Alquié F., Lecons de Philosophie, 2 vol., 1939-41.
Bréhier. E. La Philosophie et son Passée 1940.
Couhier. H.. La Philosophie et son Histoire, 1940.
Raeymaeker, Louis Introduction à la Philosophie 1944.
P. Janet et G. Séailles, L'Histoire de la Philosophie, Les Problèmes. et les Ecoles 1932.
Ana Monahan وقد نقلته الى الانجليزية بعد حذف بعض فصوله
A History of the Problems of Philosophy. فى جزءين تحت عنوان

الفصل الثانى

من فلسفة العلوم :

فى مناهج البحث العلمى

فى معنى العلم وفلسفته ـ رواد الفكر العلمى من العرب ـ معنى المنهج العلمى ـ أشيع مناهج البحث : (١) الاستنباط ـ (٢) الاستقراء ـ مراحل منهج البحث العلمى ـ من تاريخ البحث العلمى ـ البحث التجريبى العلمى فى التراث العربى ـ خصائص التفكير العلمى والتفكير الفلسفى ـ من تاريخ العلاقة بين العلم والفلسفة .

فى معنى العلم وفلسفته :

يقتضينا منهج البحث العلمى أن نتوخى الدقة فى التعبير . ويتطلب هذا أن نحدد منذ البداية معانى الألفاظ التى نستخدمها فى حديثنا ـ ولاسيما ما تكرر ذكره منها ـ حتى لا يلتبس الأمر على القارىء ؛ ومن أجل هذا نؤثر أن نحدد فى مطلع هذا الفصل معانى العلم وفلسفته مما سيرد ذكره فى ثنايا حديثنا القادم :

فى أيامنا الحاضرة تطلق العلوم الطبيعية على كل دراسة تتناول الظواهر الجزئية [١] بمناهج الملاحظة والتجربة (الاستقراء) ، وتقصد الى وضع قوانين تفسر هذه الظواهر المطردة وتلخص تفسيرها فى رموز رياضية ، أما العلوم الرياضية فتطلق على كل دراسة تصطنع مناهج صورية استنباطية ـ مقدماتها فروض ومسلمات ـ وتقصد الى قوانين الكم ، عددا (كالحساب) أو شكلا (كالهندسة) أما العلوم الانسانية أو

---

(١) الجزئيات التى تتناولها العلوم الطبيعية التجريبية اما أن تكون جامدة (كما هو الحال فى موضوعات علم الطبيعة والكيمياء والفلك ونحوه) أو تكون كائنات حية كما هو الحال فى موضوعات علم الطب او علم وظائف الاعضاء .

الاجتماعية فتطلق على كل دراسة تتناول أحوال الانسان منفردا أو مجتمعا بغيره ، متى استخدمت هذه الدراسة مناهج تجريبية استقرائية (تشبها بالعلوم الطبيعية) هكذا آن أمر العلم فى عصرنا الحاضر .

وسنعرف بعد قليل أن التفرقة بين مفهوم العلم ومفهوم الفلسفة فى أوربا حديثة العهد . لأن العلم بكل صوره لم ينفصل عن الفلسفة الا فى مطالع العصور الحديثة . بل اختلطت فى أذهان القدماء العلوم التى تستند الى الملاحظة الحسية ، بالعلوم التى تعتمد على النظر العقلى المجرد ، فلما وضعت مناهج البحث العلمى ابان العصور الحديثة أمكن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية من ناحية . وبينها وبين الفلسفة من ناحية أخرى ، عن طريق المنهج الذى تصطنعه كل منها . بل ان المنهج يحدد موضوع الدراسة ، فالقول بأن العلم الطبيعى يتميز بمنهجه التجريبى الاستقرائى ، يقتضى القول بأن موضوع دراساته ظواهر جزئية محسوسة ، لأن غير المحسوس لاتتيسر دراسته بمناهج الملاحظة الحسية .

ويتميز العلم (الطبيعى) بأربع خصائص مجتمعة : أولاها استخدام منهج البحث التجريبى (الاستقرائى) وثانيتها (وهى تترتب على أولاها) اقتصار موضوع دراساته على الظواهر الطبيعية الجزئية (الوقائع الحسية) ، لأن الملاحظة الحسية لا تتناول ما وراء الجزئى المحسوس . وثالثها توصل دراساته التجريبية الى اصدار أحكام وصفية (قوانين) تكشف عن العلاقات المطردة التى تربط بين الظواهر بعضها والبعض الآخر . ورابعها : التعبيرعن نتائج دراساته برموز رياضية (تحويل الكيفيات الى كميات عددية) تحقيقا للدقة والضبط . وسنعرف بعد أن هذه القوانين أساسها الحتمية determinism التى تبرر أن يتنبأ العالم بوقوع الظواهر الطبيعية مقدما ، مستندا فى تنبؤه الى المقدمات التى سبق العلم بها .

وفى ضوء هذا قيل ان العلم يعنى بملاحظة الظواهر الحسية وتصنيفها والكشف عما يقوم بينها من تتابع ودلالات نسبية . والصعود الى

اصدار أحكام وصفية موضوعية على هذه الـوقائع (هى قوانين العلم) وأخص ما يميز هذه الدراسة العلمية النزعة الموضوعيـة Objectivity وهى تقتضى اقصاء الخبرة الذاتية ودراسة الأشياء كمـا هى فى الواقع . ثم النزاهـة Disinterestedness التى تتطلب التزام الحيدة واستبعـاد الـذات Self elimination بكل ما تنطـوى عليه من رغبـات وميول . وغير هاتين من خصائص نعرض لبيانهـا حـين نتحدث عن أظهر مميزات التفكير العلمى أواخر هذا الفصـل .

بل يزيد المحدثون خاصية أخـرى ، هى أن تصـاغ قوانين العـلم فى صورة رياضية تحقيقا لدقة الوصف ، واختصـاراً لنتائج الدراسة فى رموز ، ومن هنا جاء اختراع المقاييس والمراقم التى تسجل نتـائج البحث العلمى فى أرقام ؛ وهكذا أصبحت العـلوم الطبيعية (التجريبية) تتميز الآن بتطبيق الرياضـيات فى دراسـاتهـا ، وهـى أمنيـة طافت برأس « ديكارت » ،وبدأ تحقيقها فى دراسات كبـلر + ١٦٣٠ Kepler وجاليليو + ١٦٤٢ Galileo فى مجال الطبيعـة ، ولافـوازييه + ١٧٩٤ Lavoisier فى مجال الكيمياء . وقد أكد الاهتمام بهـذه الظاهرة تقدم الرياضيات عند المحدثين ، حتى أصبحت القوانين العلمية دلالات رياضية تعبر فى دقة عن ملاحظات تجريبية تفسر الوقائع الحسية الجزئية ، توطئة للسيطرة على الطبيعة والافادة من مواردها .

وحقيقة ان هدف البحث العلمى هو وضع هذه القوانين التى تنصب فى رموز رياضية ، ولكن لهذه القوانين النظرية جانبا تطبيقيا تتحول به الى مخترعات تيسر الحيـاة ، وتمكن الانسـان من السيطرة على موارد الطبيعية ، وعلينا أن نميز بين العلم وتطبيقاته العملية ، فالعـلم أصـلا يستهدف المعرفة ، أما تطبيقات قوانينه فترمى الى تحقيق فتوحات تزيد الانسـان سيطرة على الطبيعة ، وتكفل الراحة والرخاء فى حياته ؛ ومن أجل هذا لا يعدو الحق من يقـول ان اليونـان الذين استهدفوا كشف الحقائق بباعث من اللـذة العقلية ، كانوا أقرب الى الروح العلمية من مفكرى العصور الوسطى الذين سخروا العقل لخدمة العقيدة الدينية .

ومن واضعى المناهج فى مطلع العصور الحديثة حين حرروا العقل من قيود الكنيسة ، وكبلوه بقيود الحياة العملية ! وان كان النزوع الى ربط نتائج البحث العلمى بالتطبيق العملى يلقى تأييدا عند بعض المعاصرين فأصحاب الفلسفة العملية (البرجماتية) فى أمريكا يعتبرون القوانين العلمية مجرد أداة لاجراء صفقات ناجحة مع الوقائع الحسية — على نحو ما عرفنا من قبل — وبذلك يتحول العلم الى صناعة تطبيقية . ولكن استقراء تاريخ العلم يقول ان أكثر الخيرات التى حققتها فتوحات العلم للناس ، لم تكن الهدف المباشر لأبحاث العلماء . وانما تحققت بعد . أو حين كان العلم يحاول أن يفسر وأن يتفهم ! وعلينا أن نقول فى نهاية الأمر ان العلم اذا كانت غايته المباشرة هى وضع القوانين التى تفسر الظواهر ، فان غايته البعيدة هى كفالة الخير للبشرية وتيسير الحياة لأبنائها ، ومن هنا كانت أهمية التكنولوجيا .

واذا كانت أصول المنهج التجريبى العلمى قد وضعت فى أوربا فى مستهل القرن السابع عشر . فان العلم الطبيعى لم ينفصل عن الفلسفة فى أوربا الا فى ثنايا القرن الثامن عشر ، ثم أخذت طوائف المعارف العلمية تنفصل وتكون علوما مستقلة بذاتها . فاستقل علم الطبيعة على يد جاليليو + ١٩٢٤ ونيوتن + ١٧٢٧ ، وعلم الكيميا على يد «لافوازييه» + ١٨٩٤ وعلم الاحياء على يد « كلود برنار » + ١٨٧٧ C. Bernard ونعل من الممكن أن نرد نشأة على التشريح الى ڤيساليوس + ١٥٦٤ وعلم الطب الى باراسيلسوس + ١٥٤١ .

ومن العلوم الانسانية التى احتذت حذو العلوم الطبيعية فى اصطناع مناهج البحث التجريبى علم الاجتماع الذى بدأ يستقل عن الفلسفة فى أوربا على يد « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ واكتمل استقلاله على يد المدرسة الاجتماعية التى تزعمها اميل دور كايم + ١٩١٧ ، وعلم النفس الذى أخذ يستقل عن الفلسفة على يد كرستيان ولف + ١٧٥٤ وفخنر + ١٨٨٧ كما أشرنا من قبل ، ثم بجهود مدرسة التحليل النفسى التى أنشأها سيجموند فرويد + ١٩٣٩ ومدرسة السلوكية التى تزعمها

« جون واطسون » + ١٩٥٨ وباڤلوف + ١٩٣٣ Pevolv ومن اليهما . وسنعود الى تاريخ العلاقة بين العلم والفلسفة أواخر هذا الفصل .

أما عن فلسفة العلوم فتطلق عادة على مبحث جديد أضافه المحدثون من المناطقة الى مباحث المنطق المألوفة عند القدماء . وهو طرائق أو مناهج البحث العلمى Methodology ، وان كانت فلسفة العلوم أعم من مبحث المناهج ، لأنها تشمل علم المناهج الذى يضم منهجى الاستقراء والاستنباط وتطورهما عبر التاريخ ، ودراسة الملاحظة والتجربة والاستدلال الصورى ونحو ذلك من عناصر المنهجين . كما تشمل فلسفة العلوم البحث فى النظريات والفتوحات العلمية ، واستخلاص ما يساعدنا على تكوين نظرة شاملة الى الكون .

رواد الفكر العلمى من العرب :

سيرد الحديث عن العلم ومناهجه فى التراث العربى فى مناسبات مختلفة . فحسبنا الآن أن نقول ان المأثور عن بعض العرب أنهم عرفوا العلم بأنه معرفة باستدلال . وسنعرف أن الاستدلال يكون صوريا استنباطيا ، أو تجريبيا استقرائيا . ومن أجل هذا أمكن أن نجد فى التراث العربى علوم صورية رياضية . وعلوم تجريبية استقرائية ، والمنصفون من مؤرخى التراث العربى من الغربيين أنفسهم على اتفاق فى أن بعض هذه العلوم اختراع عربى !

فمن ذلك أن علم الجبر يدين لمفكرى العرب الذين كانوا أول من أقام هذا العلم على قواعد منطقية ، وتوصلوا فيه الى معادلات لا تزال تدرس فى مدارسنا فى كتب الجبر حتى أيامنا الحاضرة . وعن العرب أخذ الغربيون هذا الاسم Algebra وقد كان كتاب « محمد بن موسى الخوارزمى » المتوفى حوالى ٨٥٠ فى « الجبر والمقابلة » (١) المصدر

---

(١) نشره بالعربية المرحوم الدكتور على مصطفى مشرفه والدكتور محمد مرسي أحمد عام ١٩٣٧ بينما نشره الاوربيون عام ١٨٣١ ! وقد وضع نصير الدين الطوسي كتابا فى الجبر بنفس العنوان .

الذى استند اليه الغربيون من علماء الجبر ، وقد ربط الخوارزمى بين الجبر والهندسة فمهد بهذا لقيام الهندسة التحليلية التى لم يفطن اليها الغربيون الا فى القرن السابع عشر على يد « ديكارت » .

وكان للمفكر العربى « ثابت بن قرة » (المتوفى حوالى سنة ٩٠٠ م) الفضل فى ابتداع علم التفاضل والتكامل Calculus وشاركه فى هذا الفضل البوزجانى (المتوفى سنة ٩٩٨م) ولهذا العلم أثره فى تقدم الرياضة والطبيعة فى عصرنا الحاضر ، بل كان علم حساب المثلثات من وضع العرب ، لأن العرب هم أول من أقامه علما مستقلا عن الفلك ، بعد أن كان مجرد معلومات تخدم الفلك وأرصاده ، وبفضل قوانين هذا العلم تقدمت بحوث المساحة والهندسة والطبيعة ، وقد كان « نصير الدين الطوسى » (المتوفى سنة ١٢٧٣ م) أول من كتب فيه بتفصيل — مستعينا بما كتبه قبله ثابت ابن قرة والبوزجانى — وقد ترجم كتابه « الشكل القطاع » الى اللاتينية والفرنسية والانجليزية .

ومع أن العرب قد نقلوا الحساب عن الهنود ، الا أنهم هذبوا الأرقام الهندية حتى عرفت فى أوربا باسم الارقام العربية Arabic numerals وقد كان الخوارزمى السالف الذكر فى مقدمة رياضيى العرب الذين أسهموا فى تقدم هذا العلم ، وسميت العمليات الحسابية باسمه Alguarisms وقد وضع فيها أول كتاب منظم مبوب نقله الى اللاتينية Adelard of Bath تحت عنوان « الغوريتمى » وعليه اعتمد الرياضيون الغربيون فى بحوثهم الحسابية ، وظلت الجداول الرياضية التى ابتدعها الخوارزمى تعرف فى وأربا باسم الغورتمى — نسبة الى الخوارزمى (١) ! وكان من دلالات جهلنا أننا نسميها حتى اليوم — وفى مقررات الدراسة فى مدارسنا — باللوغارتمات ! !

هذا عن فضل العرب فى ابتداع العلوم الرياضية ، أما عن أثرهم فى

---

(١) قارن : قدرى حافظ طوقان فى كتابه تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك طبعة ثانية سنة ١٩٥٤ .

قيام العلوم الطبيعية وتقدمها فحسبنا الآن أن نقول ان مفكرى العرب مع تقديرهم للمنطق الصورى قد سبقوا الى مهاجمة المنهج القياسى لملابسته للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد فيما روى ابن خلدون . فساعد هذا على التوصل الى مناهج البحث التجريبى الاستقرائى فى غير العلوم الفلسفية والنقلية (الدينية) . وأخذوا يلاحظون الظواهر الجزئية . ويستعينون بآلات واجهزة تفاديا لقصور الحواس . وأجروا « التجربة العلمية » التى سماها « ابن الهيثم » بالاعتبار . وسماها « جابر بن حيان » بالتدريب . وتوصلوا عن طريق هذه الدراسات التجريبية الى قوانين علميه تفسر الظواهر التى يدرسونها تفسيرا علميا . ورسموا المنهج التجريبى العلمى وحددوا خطواته ومراحله . وفطنوا الى خصائص المعرفة العلمية وتميزها عن المعرفة الفلسفية (والدينية) قبل أن يفطن الى هذا الغربيون بمئات السنين . ومن ثم تيسر لهم أن ينشئوا علوما تجريبية واقعية مستقلة عن الفلسفة وعلومها موضوعا ومنهجا ، وكان فى طليعة هؤلاء ابن الهيثم (المتوفى سنة ١٠٢٩ م) الذى كان أول من وضع أصول علم الطبيعة (البصريات) ، وجابر بن حيان (المتوفى عام ٨١٣م) الذى كان أول مؤسسى علم الكيمياء (١) . والبيرونى (المتوفى سنة ١٠٤٨ م) الذى أسهم فى انضاج علم الفلك . وأبو بكر الرازى (المتوفى سنة ٩٣٣م) وابن سينا (المتوفى سنة ١٠٣٧م) والزهراوى (المتوفى سنة ١٠١٣ م) الذين ازدهر الطب على أيديهم علما طبيعيا — وقد كان الرازى أكبر أئمته فى العصور الوسطى — باتفاق بين المستشرقين المعاصرين .

وضع هؤلاء الأعلام العرب أسس العلوم الطبيعية فى صورتها النظرية ، قبل أن يفطن اليها الأوربيون بمئات السنين ، سبقهم حكماء الشرق منذ أقدم العصور الى ابتداع هذه العلوم فى صورتها العملية (كما قلنا فى الفصل الأول من الباب الاول فى هذا الكتاب) . ولكن

---

(١) الرأى عند جمهرة المحدثين والمعاصرين من المستشرقين أنه شخصية خرافية لم توجد فى التاريخ . ويقول « الدو ميلى » Aldo Mieli أن مؤسس الكيمياء علما تجريبيا هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى المتوفى عام ٣٢٠ هـ /٩٣٢ م (وهو نفسه امام الطب غير منازع) .

أعلام العرب اهتدوا الى المنهج العلمى التجريبى — كما سنعرف بعد — واصطنعوه بالفعل فى دراساتهم . فكان مكتوبا لهم أن يضعوا أصول هذه العلوم فى صورتها النظرية ... وقد ترجمت آثارهم جميعا الى اللغة اللاتينية — التى كانت لغة العلم فى أوربا — وأضحت المرجع الذى استند اليه المشتغلون بالعلم من الغربيين حتى مطالع العصور الحديثة . وحتى فى العلوم الانسانية التى احتذت حذو العلم الطبيعى فى اصطناع المنهج التجريبى . سبق ابن خلدون (المتوفى سنة ١٤٠٦) « آوجيست كونت » + ١٨٥٧ فى ابتداع علم الاجتماع بأربعة قرون ونصف من الزمان !! وسنعود الى بيان موقف رواد العرب من المنهج العلمى وعلومه عند الحديث على تاريخ منهج البحث العلمى فليرجع اليه من أراد مزيدا .

ولنعد الآن الى الحديث عن :

معنى المنهج العلمى :

يراد بمنهج البحث — فى أى فرع من فروع المعرفة البشرية — الطريقة التى يتبعها العقل فى دراسته لموضوع ما ، للتوصل الى قانون عام أو مذهب جامع ، أو هو فن ترتيب الأفكار ترتيبا دقيقا بحيث يؤدى الى كشف حقيقة مجهولة ، أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة . والباحثون على حق حين يحرصون على تحديد المناهج التى يعالجون بها دراساتهم قبل مزاولة البحث فى موضوعاتهم . ان البحث عن الحقائق ومحاولة التوصل الى قوانين عامة ، لا يكون قط بغير منهج واضح يلزم الباحث نفسه بتتبع خطواته ومراحله ، ومن هنا أضاف المحدثون الى مباحث المنطق مبحثا جديدا هو طرائق أو مناهج البحث العلمى (هو المنطق التطبيقى أو منطق العلوم أو فلسفة العلوم كما أشرنا من قبل) . وقد نشأ هذا الفرع الجديد على يد « بطرس ريموس » المقتول

عام ١٥٧٢ P. Remus (١) ومن تابعه من الباحثين . وفى القرن التالى (السابع عشر) وضعت فى أوربا أصول المنهج التجريبى (الاستقرائى أو العلمى على يد « فرنسيس بيكون » . والمنهج الفلسفى العقلى على يد « ديكارت » وشارك فلاسفة بور رويال ومالبرانش + ١٧١٥) وغيرهم فى وضع مناهج جديدة للبحث العلمى — كما سنعرف بعد : وأصبحت غاية هذا الفرع الجديد أن يسجل المراحل التى مر بها مختلف العلماء عند دراستهم لموضوعات بحثهم . ويدرس خصائص الدراسات العلمية . وتنوع المناهج من رياضية وتجريبية واجتماعية ... الى غير ذلك من موضوعات هذا الفرع الجديد .

أشيع مناهج البحث .

تتمثل أشيع المناهج فى صورتين من صور الاستدلال : أولاهما تبدو فى منهج الاستنباط الصورى — وهو منهج العلوم الرياضية — وثانيهما تتمثل فى منهج الاستقراء التجريبى — وهو منهج العلوم الطبيعية (الواقعية) . ويتفرع أولهما الى : قياس أرسطو (وهو الاستنباط الصورى) ثم الاستنباط الرياضى أو البرهانى ، وايضاحا لكليهما نقف قليلا :

---

(١) كان بطرس ريموس من اشياع أفلاطون . رفض منطق أرسطو وحاول وضع منطق جديد مكانه . وأعد رسالة للماجستير تحت عنوان : كل ما قاله أرسطو وهم وضلال : فكان من جراء هذا أن حرم عليه التدريس ونشر ابحاثه (التى يهاجم فيها أرسطو) حينا من الزمن — ولما استرد حريته استأنف هجومه على ارسطو فضاق المشاءون به واغتاله أحد المتطرفين منهم .

١ ـ فى الاستنباط

(أ) القياس الصورى ـ (ب) الاستنباط الرياضي ـ منهج العلوم الرياضية ـ منهج البحث الفلسفى عند ديكارت ومدرسته ـ .

(أ) القيــاس الصورى Syllogism or Formal S.

والقياس الصورى من وضع أرسطو قديما . وضعه تقديرا منه لأهمية المنهج الصحيح فى البحث العلمى . ويـراد بالقياس كل قـول يتألف من قضيتين (أو أكثر) متى سلمنا بصحتهما لزم عنهما بالضرورة قضية ثالثـة .

والقياس أخص ما فى المنطق الصورى . وهـو الذى يعنى بالبحث فى صورة التفكير دون مادته ، ومن أجل هذا كانت قوانينه (الصورية) عامة تنصب على كل موضوع ، ومطلقة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير . فى هذا القياس الصورى يبدأ الاهتمام بمعرفة الطرق التى يؤدى اتباعها الى استنتاج نتائج ضرورية من مقدمات عامة يسلم بها المرء مقدما ، أو يفترض أنها صادقة بصرف النظر عن الـواقع ـ وسنرى كيف اهتم المحدثون من المناطقة بهذه المقدمات العامة وكيفية التوصل اليها .

كانت غاية القياس الصورى هى الاستنباط الصـادق أو عدم تناقض الفكر مع نفسه ، لأن نتائجه تكون صـادقة بالقياس الى المقدمـات لا بالقياس الى الواقع ، ومن هنا اعتبره المحدثون عقيمـا مجدبا لأنه لا يكشف جديدا ، اذ أن نتائجه متضمنة فى مقدماته .

وشـاع هذا القياس الأرسطاليسى ابان العصور الوسطى واستبد بالمدرسيين الذين تابعوا أرسطو ، وكان يتزعمهم القديس توما الأكوينى + ١٢٤٧ فضاق رواد الفكر الحديث فى عصر النهضـة ومطلع العصر الحديث بهذه السلطة التى تهيأت لأرسطو على عقول المفكـرين حتى شلت انطلاقها وحبست حريتها ، وأخذوا يهاجمون هذا المنطق الصورى باعتباره مسئولا عن ركود الفكر فى العصور التى اصطنعته منهجا للبحث

وقالوا أن الفكر المجرد لا يكشف عن حقيقة جديـدة . اذ كانت مهمة هذا المنطق الصورى متصورة ـ كما قلنـا ـ على الانتقال من مقدمات معلومة الى نتائج مجهولة . دون نظر الى صحة هذه المقدمات وصدق ما تتضمنه من معلومات ـ فيما يزعم هؤلاء النقاد .

وانصافا لأرسطو من حملات هـؤلاء النقاد المحـدثين . نقول أن الاستدلال عند أرسـطو يتمثل فى ثلاث صـور : فهـو اما أن يكون (١) استدلالا برهانيا يصدر عن مبادىء يقينية ويفضى الى العلم . أى يقوم على مقـدمات برهانية ومن ثم تكون نتائجـه صحيحة (٢) أو استدلالا جدليا يتألف من مقدمات محتملة أو ظنية وآراء متواترة عند العامة أو العلماء (٣) او استدلالا سوفسطائيا يتأتى من مقدمات كاذبة تحوى النتيجة ظاهريا لا يقينيا . ومن ثم كان قائما على قضايا مموهة .

من هذا نرى أن أرسطو لم يقل ان القياس يقوم فى كل حالاته على مقدمات لا ينظر الى صوابها . فقد يكون القياس برهانيـا يقوم على مقدمات يقينية ، بل فطن أرسـطو الى أن النتيجة الكاذبة لا تستنبط أبدا من مقدمات صحيحة . وهذا ما أغفله هؤلاء النقاد .

فى هذا الايضاح انصاف لقياس أرسـطو من حملات خصومه . ولكنه لا يهدم كل ما قالوه ، لأن نقدهم يصدق على القياس السوفسطائى والجدلى معا ، الى جانب أن نتائج القياس الصـورى فى كل صـوره متضمنة فى مقدماته ، ومن ثم لا يكشف جديدا . ورواد الفكر الحديث يطمحون الى التحقق من صـدق المقدمات فى كـل حالات الاستدلال ، من هنا نزعوا الى تفادى النقص الذى يشـوب الاستدلال القياسى ـ ولو فى بعض حالاته ـ وأرادوا بمناهج البحث أن تكون أداة لكشف علم جديد . فقالوا أن القياس الأرسـطاطاليسى لا يحقق شرطا هاما فى الاستدلال ، هو أن يؤدى الى نتيجة جديدة غير متضمنة فى المقدمات . واتجه المحدثون الى اصلاح هـذا القيـاس . فوضـع بعضهم منهج الاستنباط . وأضاف غيرهم منهج الاستقراء الذى أشـار اليه أرسطو ولم يتوسع فى بيانه . فلنعقب على كل منهما بكلمة :

(ب) الاستنباط (الرياضي) Deduction

هو اصلاح أدخله ديكارت وأتباعه على القياس الأرسطاليسي ليتفادوا عقمه ، وهو يشارك القياس السالف الذكر فى آن النتيجة فيه تلزم ضرورة عن مقدماته . ويخالفه فى آنه منتج وليس مجدبا كالقياس الصورى ، اذ أن النتيجة فى الاستنباط الرياضى غير متضمنة فى مقدماته — كما سنعرف بعد — ويستخدم الاستنباط أصلا كمنهج للعلوم الصورية (الرياضية والمنطق) .

اذا كان القياس — فيما يقول خصومه من أمثال ديكارت — لايؤدى الى معرفة جديدة . لأنه يفسر للآخرين ما يعرفونه ، ولا يكشف لهم عن معارف يجهلونها ، فان الاستنباط يتفادى عند الذين يصطنعونه هذا النقص ، وان شابه القياس فى أن كليهما يضع مقدمات عامة تستنبط منها بالضرورة نتائج . وقد أدى هذا ببعض الباحثين الى اعتبار الرياضة من فروع المنطق . ورفض غيرهم هذا الرأى . وليس من عملنا الآن أن نخوض فى هذا الاشكال . وحسبنا أن نقول أن الاستنباط يتميز من القياس بعنصر الابتكار الذى ينشأ عن خيال الرياضى . وتبدو نتائجه أشبه ما تكون باشراق أو الهام مفاجىء . ولو نشأ الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى — فيما يقول بوانكاريه Poincaré — لما تقدمت الرياضة أبدا ، لأن نتائج الاقيسة متضمنة فى مقدماتها ، كما قلنا من قبل ، كما يتميز الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى بالتعميم . نلاحظ فى القياس أن النتائج أخص من المقدمات ، وعلى عكس هذا يكون الحال فى الاستدلال الرياضى ، والتعميم فيه يكون بالانتقال من البسيط الى المركب أو من الخاص الى العام ، ويقوم هذا الاستدلال على التعريفات والمسلمات (من البديهيات والمصادرات) ومنها تستنبط النظريات (الرياضية) ، كما سنعرف بعد . ولسنا نريد أن نفصل فى بيان المنهج الذى تصطنعه العلوم الرياضية . ولكن حسبنا أن نعرف منه الجانب الذى استعان به الفلاسفة العقليون فى منهج البحث الفلسفى . ويقتضى هذا أن نقف قليلا عند ديكارت بوجه خاص .

والواقع أن نواة المنهج الاستنباطى قد ظهرت عند بعض فلاسفة اليونان . أمثال الرياضى المعروف فيثاغورس + ٤٩٧ ق٠م وأرسطو + ٣٣٣ ق٠م واضع المنطق الصورى واقليدس الاسكندرى + ٢٧٥ق٠م(١) بكتابه «الأصول» أو المبادىء Elements الذى بقى المثل الاكمل للتفكير الهندسى أكثر من ألف عام ، واذا كان التفكير الرياضى قد افتقد الكثير من قيمته عند مفكرى العصور الوسطى . فان العصور الحديثة قد أقبلت وهى تحمل لهذا النوع من التفكير تقديرا ملحوظا . كانت نتائجه مناط الثقة عند الكثيرين من الفلاسفة منذ مطلع هذه العصور . بل ظهر منهم من حاول الانتفاع بيقين المعرفة الرياضية والاستعانة بها خارج مجال العلوم الصورية .

وحسبنا أن نشير الى جاليليو + ١٦٦٢ Galileo الذى فطن الى قيمة المنهج الرياضى فى علم الفلك خاصة وسائر العلوم الطبيعية بوجه عام ، و « فرنسيس بيكون » الذى لم يغفل عن قيمة الرياضة فى تقدم العلم فى عصره ، وكان أكبر رواد هذا الاتجاه فى ذلك القرن « ديكارت » الذى ساوره الشك فى قيمة الدراسات المعروفة فى عصره ، ولم يجد المعرفة اليقينية — خارج الوحى الالهى — الا فى الرياضة ، وقد وضع ديكارت منهجا عقليا استعان فيه ببعض خصائص المنهج الرياضى . فما هو المنهج أولا ؟ .

منهج العلوم الرياضية :

يعنينا من هذا المنهج أن صاحبه يبدأ من مسلمات ، وهى اما بديهيات أو مصادرات ، فأما البديهيات أو الأوليات Axioms فهى قضايا بديهية واضحة بذاتها Self-evident لا تقبل برهانا ، لأن من يعرف معانى حدودها ، يسلم بصحتها دون حاجة الى دليل ، وهى تدرك برؤية مباشرة

---

(١) Euclide وهو غير Euclides الميغارى تلميذ سقراط ومؤسس المدرسة الميغارية . وقد ترجم العرب فى القرن الثالث كتاب الأول (اقليدس الاسكندرى) مبادىء أو أصول الهندسة وسموه (الاسطقسات) أى الأصول أو الاركان فيما يروى القفطى .

أى بالحدس ، ولا تجىء عن طريق خبرة حسية ، ولاعن تفكير استنباطى عقلى ، لأنها أولية فطرية لا تستنبط من أخرى سابقة عليها . كالبديهية المنطقية التى تقول ان الشىء لايمكن أن يكون موجودا وغير موجود فى آن واحد ، أو التى تقول ان الكل أكبر من جزئه . وكالبديهية الرياضية التى تقول ان المساويين لثالث متساويان ... الى آخر هذه المبادىء العقلية الموضوعية .

أما المصادرات Postulates فهى قضايا يفترض العالم صحتها منذ البداية مجرد افتراض ، بشرط ألا يعود فيفترض صدق نقيضها ، لأن النقيضين لا يصدقان معا ، واذا كان انكار البديهة يؤدى الى تناقض . فان انكار المصادرة لايوقع فى التناقض ، الى جانب أن المصادرة لا ينشأ اليقين فيها من أنها واضحة بذاتها ، بل لأنها فروض قد افترض الباحث صحتها منذ البداية مجرد افتراض ، لمنفعتها أو لأنها لاتسلم الى تناقض . كأنما كان الرياضى يتقدم منذ البداية بطلب (Postulate = يطالب) يقول فيه : سلم معى منذ البداية بكذا وسترى أنك مضطر منطقيا الى التسليم بكل ما أستنبطه من هذه البداية المفترضة . فالمصادرات مجرد فروض يسلم العالم بصحتها منذ البداية بغير برهان على صوابها (بعكس الفروض فى العلوم التجريبية ، لأن هذه لاتكون صادقة الا بعد التثبت من صوابها بالخبرة الحسية) ومن مصادرات اقليدس : كل الزوايا القائمة متساوية ، الخطان المستقيمان يتقاطعان فى نقطة واحدة ، لايمكن أن يقام من نقطة خارج مستقيم الا خط واحد فقط مواز لهذا المستقيم ... الخ . ولكن غير اقليدس من العلماء قد يفترض صحة مصادرات مختلفة أخرى ، دون أن يكون موضع اعتراض من أحد ، طالما كان لا يناقض نفسه .

ولكن المحدثين من الرياضيين لا يقيمون وزنا للتفرقة السالفة بين البديهية والمصادرة ، لأن الذى يعنى العالم أن كلتيهما قضية مسلمة ، وهما يقومان بدور واحد كنقطة بدء يقينية . ومن ثم تتيح للعالم أن يقيم علما متسقا منتجا .

وذلك انما يكون عن طريق الاستنباط العقلى Deduction من هذه المقدمات . فيصل متدرجا الى نتائج هى النظريات Theoremes وتكون النظريات (فى العلوم الصورية كالرياضة والمنطق) صادقة بالقياس الى مقدماتها المفترضة وليس بالقياس الى الواقع . كما هو الشأن فى قوانين العلم التجريبى الواقعى . ومن أجل هذا كله قيل ان العلوم الرياضية علوم فرضية صورية استنباطية .

هذه خطوات المنهج الرياضى . مقدماته مسلمات تدرك البديهيات منها عن طريق الحدس ، لا بتأمل عقلى ولا بخبرة حسية . ومن أخص ما يميز هذا المنهج الصورى ذلك الاستنباط الذى يتقدم الباحث عن طريقه من مقدمات الى نتائج تلزم عنها (هى النظريات) وهذا الانتقال يميزه التدرج المتسلسل المنتظم بحيث لا يقفر الرياضى من خطوة الى خطوة لا تليها مباشرة ، والا أخطأ النتيجة ... الى آخر ما هو معروف من مميزات المنهج الرياضى . فالى أى حد أفاد ديكارت من هذا المنهج عند وضع منهجه الفلسفى ؟ .

منهج البحث الفلسفى عند ديكارت ومدرسته :

يقيم ديكارت منهجه على أساس الحدس Intuition والاستنباط العقلى Deduction ويريد بالحدس انتقال الذهن انتقالا سريعا ومباشرة من معلوم (يقينى) الى مجهول ، ويقول انه نور فطرى يمكن الانسان من ادراك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة والروابط بين قضيةوأخرى(١) ادراكا مباشرا — بغير وسيط من عقل أو تجريب — فى زمان واحد وليس على التعاقب ، والحدس يتصور موضوعه ولا يصدر عليه حكما ، ومن ثم لا يخطىء أبدا .

---

(١) ويراد بها الخواص الطبيعية المجردة البسيطة التى تدرك بالحدس دفعة واحدة من غير مقدمات تسلم اليها ، ويمكن أن نستنتج منها حقائق أخرى — وذلك مثل الزمان والمكان والامتداد والحركة والكوجيتو : (أنا أفكر اذن فأنا موجود) وأما الروابط بين قضية وأخرى فمثل : المساويان لشيء ثالث متساويان .. الخ

وبعد الحدس تجىء مرحلة الاستنباط العقلى . وهو حركة ذهنية نستنتج بها شيئا مجهولا من شىء معلوم . ويراد به البرهنة على قضية عن طريق مبادىء عامة تصدق عليها . وبه نستخلص من شىء نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عنه .

ويمتاز الاستنباط الديكارتى عن القياس الأرسطاطاليسى بأن الاول يقوم على قضايا يقينية ، بينما يمكن أن يقوم الثانى على قضايا ظنية أو احتمالية الى جانب أن نتائج القياس متضمنة فى مقدماته ، أما نتائج الاستنباط فمعرفة جديدة تكتسب بالتأمل العقلى .

وأقام ديكارت منهجة على أسس رياضية ، لأن المقدمات الرياضية تمتاز بالنظام والترابط الذى يسلم الى النتيجة الصحيحة ، والمنهج عنده « قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ، ويبلغ بالنفس الى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التى تستطيع ادراكها دون أن نضيع فى جهود غير نافعة ، بل انها تزيد ما للنفس من علم بالتاريخ » .

ومن رأيه أن النفس قد أودعت فيها بذور الأفكار النافعة (١) ، وكلما اتجهنا الى البساطة واتخذنا النور الفطرى « الحدس » أداة للادراك كان اكتشاف الحقيقة آمن وأيسر ، ومن أجل هذا رأى بعد أن هاجم المنطق الأرسطاطاليسى المعقد أن يضع قواعد سهلة يمكن تطبيقها فى كل بحث نظرى ، وكثرت عنده هذه القواعد ولكنه لخصها آخر الأمر الى أربع (٢) هى :

١ — قاعدة اليقين : لا أقبل شيئا قط على أنه حق الا اذا عرفت يقينا أنه كذلك ، بمعنى أن اتجنب بعناية التهور précipitation والسبق الى الحكم قبل النظر prévention ولا أدخل فى احكامى الا ما يتمثل

---

(١) الحقائق عنده تكمن فى النفس كمون النار فى الحجر الصوان ، والعقل يكشفها ولا يخلقها .

(٢) قارن : Descartes, Discours de la Méthode القسم الثانى (من الترجمة الانجليزية السالفة ص ١٩) .

أمام عقلى فى وضوح وتميز . بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك .

وهو يريد بالتهور الحكم قبل أن يصل العقل الى يقين كامل . ويريد بالحكم قبل النظر الأخذ بأفكار خاطئة اعتنقها منذ طفولته أو أخذها عن السلف بالنقل عن غير نقد .

ويلاحظ أن المعرفة الواضحة هى التى تبدو حاضره أمام عقل منتبه ، وأن المعرفة المتميزة هى التى تكون ذات حدود تمنع من أن تختلط بغيرها ، ومن هذا نرى أن المعرفة قد تكون واضحة غير متميزة ، ولكن العكس ليس بصحيح .

وبهذه القاعدة أصبح جلاء الأفكار ووضوحها مقياس الصواب والخطأ ، وانتفت السلطة الكنسية والكتب القديمة مصدرا للحقيقة ، وامتنع الأخذ بالفكرة لمجرد أن أكثر الناس يدينون بها أو لان المعروفين من المفكرين قد اعتنقوها ، أو لأن السلطات الدينية قد اعتمدتها ... فى القاعدة اذن محاولة لابعاد العقل عن التأثر بالأخطاء التى سماها بيكون بالأوثان أو الاوهام وهى التى تؤلف الجانب السلبى من منهجه التجريبى ، كما سنعرف بعد قليل .

٢ ــ قاعدة التحليل : وبها قرر ديكارت وجوب تقسيم المشكلة التى نعرض لبحثها ما أمكننا ذلك ، أى الى أجزاء بسيطة على قدر ما تدعو الحاجة الى حلها على خير الوجوه (١) .

وغاية التحليل عند ديكارت رد المركب الى البسيط ، والمعقد الى السهل ، حتى يبدأ العقل تفكيره فى المعضلة التى يدرسها مطمئنا الى وضوح الفكرة التى يبدأ بها حتى لايخطىء فيها ، وبذلك يأمن الزلل منذ بداية تفكيره ، وهو يدرك هذا البسيط بالحدس الذى يدرك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة ... وسينتهى به هذا الى أن يجعل

(١) البسيط ما ليس مركبا من أجزاء وهو اما أن يعرف كله أو يجهل كله (عند العقليين يعرف عن طريق الحدس) .

العلم بالمعقولات سابقا على العلم بالمحسوسات . لأن الافكار أوضح من الاشياء . والمبادىء أوضح من كثرة الأنواع . ومن هنا سبقت الميتافيزيقا فى مذهبه علم الطبيعة ! .

٣ — قاعدة التأليف والتركيب ، وهى مكملة للقاعدة السالفة وفيها يقول : قيادة الأفكار بنظام بحيث يبدأ الباحث بأبسطها وأسهلها معرفة ، كما يتدرج رويدا رويدا حتى يصل الى معرفة أكثر تركيبا ، بل أن يفرض ترتيبا بين الأمور التى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع .

وقد قيل ان هذه القاعدة أساس المنهج الديكارتى وأظهرها أثرا عند التطبيق ، لأن التدرج الذى أشار اليه هو الذى يميز المعادلات الرياضية التى لا يخطىء أهلوها فى حلها ، ومعنى هذا أن ديكارت قد طبق بهذه القاعدة المنهج الرياضى على كل العلوم . وديكارت نفسه يصرح بأن العالم الذى لا يلزم هذه القاعدة عندما يعرض لبحث ما ، يشبه رجلا يرقى منزلا من أسفله الى أعلاه بوثبة واحدة ، مهملا السلم الذى أقيم لهذه الغاية .

٤ — قاعدة الاستقراء التام ، وهى أن أقوم فى كل الحالات باحصاءات كاملة ومراجعات شاملة تجعلنى على يقين من أنى لم أغفل شيئا ، أى أنه يوجب على الباحث ان يمر بحركة فكرية متصلة على كل ما يتصل بموضوع بحثه ، ويراجع الصلات التى تقوم بين حلقات سلسلة الاستدلالات ، وهو فى هذه القاعدة يتفق مع بيكون صاحب المنهج التجريبى فى الأمثلة الصليبية فى منهجه . والواقع أن ظاهرة التأنى وعدم التسرع كانت سمة العصر الذى عاش فيه كلاهما . وفيها رد على نقص المناهج التى اصطنعت فى العصور السالفة (١) .

---

(١) : A. Koyrè, Trois Locons Sur Descartes وقد نشرت ترجمته العربية للاستاذ يوسف كرم تحت عنوان « ثلاثة دروس فى ديكارت » ١٩٣٧ وانظر الفقرة ٦ من مقدمة ترجمة « مقال عن المنهج » والباب الثالث من كتاب ديكارت لزميلنا المرحوم الدكتور عثمان أمين . وكذلك
L. J. Beck, Method of Descartes (A Study of the Regulae)

=

وبهذه القواعد تلافى ديكارت النقص الذى كان فى منطق أرسطو القياسي وان كان منهجه قد توسع فيه ليبنتز ✝ ١٧١٦ Leibnitz ورياضيو القرن الماضى من أمثال جورج بول ✝ ١٨٦٤ G. Boole ممن أنشأوا المنطق الرياضى الحديث ، Logistic ورد « برترند رسل » و « وايتهيد » أصول الرياضة الى مبادىء منطقية أساسية ، وسنعود الى هذا عند الحديث عن علم المنطق فى الفصل الثانى من الباب الرابع .

وعلينا الآن أن نلاحظ أن ديكارت ينشد المعرفة اليقينية ، ويرى أنها تتمثل فى أفكار فطرية innate ideas بسيطة غير مركبة ، يولد الانسان مزودا بها ولا يكسبها بخبرة حسية ولا بتأمل عقلى (كفكرة الله) وهذه الأفكار تدرك عن طريق الحدس الذى لا يخطىء ابدا (لان وظيفته عند ديكارت أن يتصور ولا يصدر حكما ، والخطأ انما يكون حين تدفع الارادة صاحبها الى اصدار حكم على موضوع لا يكون واضحا متميزا) فان بدأ الباحث بفكرة مركبة غير بسيطة ، وجب أن يردها الى عناصرها الأولى ، ثم يسير من هذه المقدمات البسيطة عن طريق الاستنباط العقلى بنظام وتسلسل متدرجا الى ما يلزم عنها من نتائج (أفكار مركبة) ... وهكذا استعان ديكارت ببعض الخصائص التى تميز المنهج الرياضى ، التماسا للدقة واليقين الذى يميز العلوم الرياضة .

ونلاحظ فوق هذا أن العقليين يرون أن التجربة مصدر للمعرفة الحسية الظنية ، وأن العقل وحده هو مصدر المعرفة اليقينية الوحيد ، أما التجريبيون فقد رفضوا التسليم بوجود أفكار فطرية عند الانسان ، اذ كان شعارهم : ليس فى العقل شىء الا وقد مر بالحس أولا ! ومع هذا فقد فطنوا الى أن استخدام الرياضة فى العلم الطبيعى يحقق له

=

وقد صدر عام ١٩٥٢ ، وهو لا يقتصر على قواعد المنهج الاربعة المذكورة فى كتاب المقال بل يتجاوزها الى دراسة ما تضمنه كتاب « القواعد » .

الدقـة والضبط (١) .

ولعل من المفيد أن نلاحظ أن منهج الفلسفة العقلى — على النحو الذى وضعه ديكارت — لا يستقيم بغير خطوة تسـبقه . هى الشـك فيما يحوى العقل من أفكار قبل البدء فى البحث ، وهى خطوة تقـابل فى المنهج التجريبى . عند بيكون جانبه السلبى . وهو جانب الأوثـان الاربع التى قصـد بها تطهير العقل مما يحويه من أخطاء قبل أن يبدأ بحثـه .

والشك — على ما سنعرف — نوعان : حقيقى مطلق ، ومنهجى علمى والأول توقف عن اصدار حكم ما ، وهذا ما حاربه ديكارت ، وأما الشك المنهجى الذى يعتبر منهجا فى التفكير فهو الذى يزاوله صاحبه بارادته امعانا فى النزاهة ورغبة فى البعـد عن التأثر بأفكار سابقة حتى يصـل العقل وحده الى المعرفة اليقينية الصادقة ، وسنعود الى الحديث عن هذا الشك فى الفصل الأول من الباب الثالث بشىء من التفصيل ، فليرجع اليه من شاء مزيدا من الايضاح .

هذا هو منهج البحث فى الفلسفة كما وضـعه ديكارت ، وسـلم بأصوله العقليون بعده ، فأصبح المنهج التقليدى للفلسفة ، وقد رأينـا كيف استعين فيه بالاستنباط الرياضى تفاديا لعقم القياس واجـدابه ، ولكن التجريبيين من الفلاسفة قد أنكروا هذا المنهج العقلى ، بل ذهب أتباع الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة الى انـكار العقل نفسه ونزعوا الى اقامة فلسفة علمية خالصة ، وصرح التجريبيون عامة والوضعيون خاصة بأن كل ما لا يصطنع مناهج البحث التجريبـى عبث لا طائل تحته ! من أجل هذا وجب أن نقف عند مناهج الاستقراء لنرى ماذا يقصد هؤلاء باتجاههم التجريبى ، ولنستوفى حديثنـا الذى نحن بصـدده :

---

(١) أنظر الفصل الثالث من الباب الثالث فى منـابع المعرفة وأدواتهـا (عند العقليين والتجريبيين) .

٢ – فى الاستقراء التجريبى

الاستقراء ودلالته – مراحل منهج البحث العلمى : (١) الملاحظة والتجربة . (٢) وضع الفروض . (٣) التثبت من صحة الفروض طرق الاستقراء عند جون ستورت مل ونقدها – اهمية الاستقراء فى حياتنا – من تاريخ منهج البحث العلمى : فى العصور القديمة والوسطى – فى عصر النهضة فى اوربا – فى العصر الحديث – البحث التجريبى العلمى فى التراث العربى .

الاستقرار ودلالته :

حضارتنا المادية الراهنة مدينة بوجودها للعلم ، وقوام العلم منهجه الاستقرائى (التجريبى) الذى يصطنعه حين يعرض لدراسة ظواهر العالم المحسوس ، ابتغاء الكشف عن العلاقات الثابتة المطردة التى تربط بين بعضها والبعض الآخر . حتى اذا تهيأ له الالمام بذلك ، آمكنه آن يسيطر عليها وأن يتحكم فى توجيهها ، وأن يسخرها لخدمة البشرية ورفاهية أبنائها ، وبهذا المنهج (العلمى) قهر العلم الطبيعة ، وحقق للانسان الكثير من أسباب الرخاء والتقدم .

واهتمام المحدثين بالاستقراء منهجا للبحث العلمى ، مرده الى قصور القياس الصورى القديم عن تحقيق الغاية من الاستدلال فى كل صوره ، وهى كسب معرفة جديدة ، لأن مقدماته ليست على الدوام يقينية ، فقد تكون ظنية (فى الاستدلال الجدلى) أو كاذبة (فى الاستدلال السوفسطائى) ومن أجل هذا كانت نتائج القياس كثيرا ما تتنافى مع خبرتنا فى دنيا الواقع ، لأن محك الصدق فى القياس هو اتساق نتائجه مع مقدماته ، وليس تطابقها مع العالم الخارجى على نحو ما قلنا من قبل .

بل ان الباحث لا يتسنى له أن يتوصل الى معرفة جديدة باتباع شرائط القياس ، حتى مع افتراض مقدماته مطابقة للواقع ، لأن نتائج القياس متضمنة دائما فى مقدماته ، ومن ثم لا تكون ذات قيمة فى حياتنا الدنيا ، لأنها ليست جديدة بالنسبة للباحث . فمن يسلم بصحة المقدمة

التى تقول « كل شهيد بطل » يدخل فى موضوع القضية ــ وهو شهيد ــ كل أفراد الشهداء ، وحين يضيف الى هذا قضية ثانية يقول فيها « فريد شهيد » يعلم أن فريدا هذا أحد الشهداء الذين سبق أن وصفهم فى قضيته الأولى بأنهم أبطال . ومن ثم لا يكون فى النتيجة التى ينتهى اليها قياسه (وهى : فريد بطل) شىء جديد . انها تحصيل حاصل Tautology ، لأن النتيجة صيغة جديدة تعبر عما سبق أن عرفناه فى القضية الاولى ، بل ان هذا أشبه ما يكون بما يسميه المناطقة بالمصادرة على المطلوب .

ومن هنا ذهب المحدثون الى أن هذا القياس عقيم مجدب لايكشف عن معرفة جديدة ، حقيقة انه يفيد فى تنمية القدرة على الجدل ، ولكنه يفسر لنا ما نعلمه ، ولا يكشف لنا عما نجهله فيما يقول «ديكارت» فى حملته على القياس الصورى ، وشرط الاستدلال فى كل صوره أن يفضى بالباحث الى كسب معرفة جديدة تكون متضمنة فى مقدماته .

من أجل هذا صرح رواد الفكر الحديث فى عصر النهضة وما بعده بأن تمسك مفكرى العصر المدرسى بالقياس الصورى منهجا للبحث . هو الذى أفضى بتفكيرهم الى العقم والاجداب ، وبحياتهم العقلية الى الاضمحلال ، اذ الأصل فى التفكير العلمى أنه أداة لكسب معرفة جديدة عن طريق الانتقال من معلوم الى مجهول ، وفق قواعد معينة حددها منهج علمى ، وقد ثبت أن الكثير من الحقائق لا يتيسر الكشف عنه بطريق القياس الذى يبدأ بوضع مقدمات عامة ويهبط منها متدرجا الى أفراد تندرج تحت هذه المقدمات ــ ومن هنا قيل أنه استدلال هابط ــ ومنطق الأشياء يقتضى البدء بالصعود قبل القيام بالهبوط . أى أن الباحث يتدرج فى استدلال صاعد يرتقى فيه من الحالات الجزئية الى المقدمات العامة (القوانين) ، وهذا الاستدلال الصاعد هو الاستقراء . فاذا كان القياس انتقالا من حكم كلى الى حكم جزئى ، فان الاستقراء انتقال من جزئيات الى حكم عام . وهذا يتضمن القول بأن نتائج القياس أخص من مقدماته ، بينما هى فى الاستقراء أعم منها .

وقد قلنا ان معيار الصدق فى القياس اتساق نتائجه مع مقدماته . بينما هو فى حال الاستقراء تطابق نتائجه مع خبرتنا فى العالم الحسى . ومن أجل هذا كثيرا ما تصدق نتائج القياس من الناحية الصورية — فلا يكون بينها وبين مقدماتها تناقض — ومع هذا تكون النتائج متنافية مع الواقع .

وليس معنى هذا أننا نستطيع أن نستغنى بالاستقراء عن القياس ، اذ أننا نتوصل بالاستقراء الى القضايا العامة ، وفى وسعنا جعل هذه القضايا فى قياس تتثبت عن طريق قواعده من صحة هذه المقدمات العامة ، ويكون ذلك بتطبيقها على حالات جزئية لم تتناولها ملاحظاتنا من قبل ، وبهذا نرى أن القياس لازم للاستقراء متمم له ، كما أن الاستقراء ضرورى للقياس من حيث ان التثبت من صحة مقدماته العامة انما يكون عن طريق الاستقراء .

أما كيف يتوصل الباحث الى النتائج العامة (القوانين) بالارتقاء اليها من الجزئيات ، فذلك انما يكون بملاحظة الجزئيات ، واجراء التجارب عليها — ان تيسر ذلك — وهذا هو الاستقراء الذى يستخدم منهجا للبحث الاستقرائى التجريبى (العلمى) .

ومعنى هذا أن الاستقراء يراد به فحص مجموعة من الظواهر الحسية ابتغاء الكشف عن عللها (أو معلولاتها) عن طريق وصفها وتقرير حالتها وفاقا للواقع المحس ، وقوام هذا هو الملاحظة (أو التجربة) المقصودة . ومتى عرفت الظروف التى توجب وقوع الظاهرة أمكن التنبؤ بحدوثها ، استنادا الى أن العلاقة بين الظاهرة وعلتها (أو معلولها) علاقة حتمية . وهذا الاستقراء يهدف الى وضع قوانين عامة تفسر الظواهر التى تستخدم الاستقراء فى دراستها ، وهى لا تعبر عن معرفة يقينية ، كما هو الحال فى قوانين العلوم الصورية (من منطق ورياضيات) أو فى قوانين الاستقراء التام (وهى التى يتوصل الباحث اليها بملاحظة « كل » فرد من أفراد الظاهرة لتى يقال عنها هذا القانون .

والاستقراء العلمى لا تتيسر فيـه ملاحظة « كل » فرد من أفراد الظاهرة فى كل مكان وفى كـل زمان ، فيضطر الباحث الى ملاحظة نماذج منها ، ثم يعمم حكمه على جميع أفرادها فى كل زمان ومكان ، وهـذا التعميم (الذى يتمثل فى قوانين العلم) ضرورى لتقدم العلم من ناحية ، وتيسير حياتنا اليومية من ناحيـة أخرى •

هذا التعميم — من ملاحظة نمـاذج فردية — يبرره أمران : (١) اعتقادنا بأن لكل ظاهرة علة توجب وقوعها ، ولكل علة معلول ينشـأ عنها — وهذا هو قانون العلية العام Law of Universal Causation (٢) اعتقادنا بأن ظواهر الطبيعة تجرى على غرار واحد ، وتسير على نسق لا يتغير ، فاذا لا حظنا بضعة أفراد تعاطوا الزرنيخ فماتوا جميعا ، حكمنا استنادا الى خبرتنا بأن كل من تعاطاه قضى نحبه ، وهذا هو قانون اطراد الطبيعـة Uniformity of Nature •

وتتميز القوانين الطبيعية (الاستقرائية) بأنها وصـفية تقرر حالة الظواهر كما هى فى الواقـع ، لا كما يشتهى البـاحث ويتمنى ، وهى تخالف قوانين العلوم المعيارية — كالأخلاق والمنطق والجمال — من حيث ان هذه تعبر عما ينبغى أن يكون ، وليس عما هو كائن ، وهـذا الى جانب أن القوانين الطبيعية احتمالية ترجيحية وليسـت يقينية كقوانين المنطق وقوانين الرياضة البحتة ، وذلك لأن القوانين الطبيعية تقـال تفسيرا لمجموعة من الظواهر المتشابهة لم يخضع الكثير منها لمـا نجريه من ملاحظات وتجـارب •

ونلاحظ مما أسلفنا أن للعقل عمله الملحوظ فى الاستقراء التجريبى ، فالخلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية أن الأولى فيها أيضـا استنباط عقلى ولكنه يلتمس برهانه فى الظواهر الجزئية — أى الوقائع الحسية — بينما الاسـتنباط فى العلوم الرياضيـة يبدأ من بديهيات أو فروض — لا جزئيات محسوسة — ويلتمس البرهان عن طريق الاثبات الاستنباطى المحض •

وهكذا نرى أن منهجى الاستقراء التجريبى والاستنباط الصورى يتفاديان عند دعأتهما النقص الذى أخذوه على القياس الصورى ، وهو عقمه واجدابه فى عدم كشفه عن معرفة جديدة ، فالمنهجان يضمنان صحة المقدمات فى كل الحالات — كل بطريقته — وعندئذ تقوم قيمة القياس فى أنه يفيد فى عرض حقائق سبق كشفها واختيار صحتها بمناهج أخرى .

ولعلنا نلاحظ أن المنهجين الجديدين — الاستنباط والاستقراء — قد ظهرا فى أوربا فى مطلع العصر الحديث ، حين مست الحاجة — فى القرن السابع عشر خاصة — الى وضع مناهج للبحث ، يستعاض بها عن منهج القياس الذى تمرد عليه رواد الفكر الحديث ممن تحرروا فى ذلك الوقت من كل سلطان — الا سلطان العقل أو التجربة — فوضع فرنسيس بيكون أسس المنهج التجريبى فى كتابه «الأورجانون الجديد» Novum Organum ليعارض به الأورجانون — أى الاداة أو الآلة — الذى وضعه أرسطو قديما ، ووضع ديكارت أسس منهج الاستنباط العقلى فى كتابه « المقال عن المنهج » Le Discour de la Méthode ووضع فلاسفة « بور رويال » Port Royal منطقهم « فن التفكير » ، ووضع « مالبراش » Malebranche « البحث عن الحقيقة » ..الخ[1].

وقد شهد هذا القرن — السابع عشر — تقدما علميا ملحوظا ساعد على وجود جو تجريبى خالص ، وكان مرد هذا التقدم الى ما اخترعه مفكروه من وسائل أظهرها تقدم الرياضيات (٢) .

وظن رواد الفكر الحديث أن فى الامكان وضع منهج واحد يصطنع فى جميع الأبحاث فى كل فروع المعرفة البشرية ، ذلك ما نراه عند

---

(١) قارن كتاب W. Libby, An Introduction to the History of Science فصل ٦ عن منهج البحث العلمى .

(٢) Libby, فصل ٦ ص ٧٢ وما بعدها — ففى هذا القرن ابتكر ديكارت الهندسة التحليلية — سبقه الى هذا الخوارزمى — وابتدع ليبنتزونيوتن حساب التفاضل والتكامل — سبقه الى هذا ثابت بن قرة — واخترع المقراب (التلسكوب) والمجهار (الميكرسكوب) واخترع جاليلبو الترمومتر واخترع تورشللى البارومتر ...

فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ حين وضع أساس المنهج التجريبي الحديث الذي اصطنعته العلوم الطبيعية بعد ذلك (١) • وما صرح به ديكارت — ١٦٥٠ أبو الفلسفة الحديثة عندما وضع كتابه « المقال فى المنهج لاحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم » فاصطنعت العلوم الانسانيه منهجه بعده حتى ضاق الوضعيون به على نحو ما عرفنا من قبل •

مراحل منهج البحث العلمي

منهج البحث العلمى التقليدى (التجريبى أو الاستقرائى) الذى تصطنعه العلوم الطبيعية فى دراسة الظواهر الحسية ، يتألف من أربع مراحل ، تتمثل أولاها فى ملاحظة الظواهر واجراء التجارب عليها ، وتبدو ثانيتها فى وضع فروض علمية تفسر هذه الظواهر تفسيرا عليا ، وثالثتها فى اختبار الفروض التى تسلمنا الى الكشف عن القانون العلمي. وهذا القانون انما يجىء ليربط الحقائق الجزئية بعضها بالبعض بروابط ثابتة غير عرضية ، ومتى عرف القانون أمكن التنبؤ بوقوع الظواهر مقدما كما سنعرف بعد ، أما المرحلة الرابعة فتبدو فى التعبير عن القوانين برموز رياضية ، لأن العلم قد أصبح مولعا بتحويل الكيفيات الى كميات عددية (٢) فلنقف قليلا لتفسير هذه المراحل :

١ — الملاحظة والتجربة Observation and Experiment

يراد بالملاحظة العلمية توجيه الذهن والحواس الى ظاهرة أومجموعة من الظواهر الحسية ، رغبة فى الكشف عن صفاتها وخصائصها ، توصلا الى كسب معرفة جديدة ، وتقوم طريقة الدراسة فى وصف الظاهرة ، ومراقبة سيرها عمدا ، وتقرير حالتها باختبار الخصائص التى تساعد على فهم حقيقتها ، ومعرفة كل الظروف التى أوجبت وجودها (أى عللها) والنتائج التى ينتظر أن تصدر عنها (معلولاتها) •

---

(١) وان كان بيكون يصرح بأن منهجه هـذا ليس الوحيد للبحث العلمى ، وليس مبتكرا ولا كاملا ولا أن الاستغناء عنه غير ممكن — أنظر Libby, السالف الذكر ص ٧٤ .

(٢) أنظر : البند الرابع فى (أهم خصائص التفكير العلمى فى أواخر هذا الفصـل .)

وكثيرا ما يتعرض الباحث فى اجراء ملاحظاته ، لأسباب أظهرها خداع حواسه أو قصور تفكيره ، أو اغفال ناحية لها خطرها فى تعليل الظاهرة التى يدرسها ، أو تعليق أهمية على ناحية لا قيمة لها فى تعليل هذه الظاهرة ... أو نحو هذا مما يفضى بالباحث الى الوقوع فى الخطأ .

وتفادى هذا النوع من الأخطاء يقتضى الباحث أن يبدأ بتحديد الغرض الذى تهدف اليه ملاحظاته ، وان يحصر انتباهه فى رصد سير الظاهرة ومعرفة خصائصها ، وأن يعتصم بالصبر والأناة بحيث لايتعجل فى تقرير ما يشاهده من أحوالها ، وأن يحذر الاعتماد على ذاكرته لانها كثيرا ما تخون ، وأن يلتزم النزاهة بحيث لا يدخل أهواءه ورغباته ومصالحه فى توجيه ملاحظاته .

أما التجربة فهى ملاحظة مستثارة ، لأن الباحث اذا كان فى حال الملاحظة يرقب الظاهرة ويسجل حالتها من غير أن يحدث فيها تغيرا ، فانه فى التجربة يلاحظ الظاهرة التى يدرسها فى ظروف هيأها هو وأعدها بارادته تحقيقا لأغراضه فى تفسير هذه الظاهرة ، وهذه هى التجربة العلمية ، فهى ملاحظة يتدخل أثناءها الباحث فى مجرى الظاهرة التى يدرسها ، بمعنى أن يعدل من ظروفها أو يغير فى تركيبها حتى تبدو فى أنسب وضع صالح لدراستها ، واذا كان فى وسع عالم الفلك أن يقتصر فى دراساته على الملاحظة ، لأنه لا يستطيع أن يهيىء بارادته الظروف التى يدرس فيها أجرام السماء ، فان عالم الكيمياء مثلا لا يستغنى عن التجربة أبدا ، بها يركب عناصر ، ويحلل مركبات لا يراها فى الطبيعة على هذا الوضع ، ان اقتصاره على الملاحظة يعوق الكثير من دراساته ، اذ بالملاحظة يرى الماء فى حركته وسكونه ، ولكن بالتجربة وحدها يستطيع أن يحلله الى عناصره ، وأن يعرف نسبة كل عنصر فى تركيبه . وأن يعود فيركب من هذه العناصر بنسب معينة ماء ... واذا أراد الكيميائى أن يعرف أثر غاز الاستصباح فى رئتى حيوان — كالأرنب مثلا — وضعه داخل اناء يملأه هذا الغاز ، ولاحظ نتائج ذلك ، دون أن ينتظر حتى تواتيه فرصة يدخل فيها الأرنب الى مكان مملوء بهذا

الغاز ليتبين أثر الغاز على رئتيه ، ومثل هذا يقال فى سائر الظواهر التى تدرسها الكيمياء وما يشبهها من علوم طبيعية .

وللتفرقــة بين ملاحظة الظواهر التى يراد دراستها ، واجراء التجارب عليها يقول « زيمرمان » Zimmerman : ان مانعرفه بالملاحظة يبدو أنه يظهر طوعا من تلقاء نفسه ، أما ما نعرفه بالتجربــة فهو ثمرة محــاولات نقوم بها للتحقق من وجود الشيء أو عدم وجوده . وبهذا تصبح الملاحظة تســجيل ظواهر بحالتهــا ، والتجربة تسجيل ظواهر يخلقهــا المجرب أو يحددها ، يقول كيفيه Cuvier أن من يلاحظ ينصت للطبيعة ومن يجرب يستجوبها ويضطرها الى الكشف عن نفسها ، ولكن الواقع أن العقل لا يبقى على الدوام معطلا أثناء الملاحظة ، اذ أن الملاحظة لاتتاح على الدوام بمحض المصادفة وبغير تفكير سابق ، بل كثيرا ما يسبقهــا تفكير يهدف الى التحقق من صحة رأى ما .

واذا وجه المجرب أسئلة الى الطبيعة وبدأت تتكلم ، وجب أن يسكت حتى يتيح لها أن تعبر عن نفسها ، وحسبه ان يسجل اجاباتها مصغيا اليها مستجيبا لقراراتها ، دون أن يحتفظ فى ذهنه بفكرة يقررها عن بحثــه قبل بدء دراسته ، اذ ليس من حق المجرب أن يتمسك بفكرته الا باعتبارها أداة لاستجواب الطبيعة ، وعليه أن يخضع فكرته للطبيعة وأن يكون مهيئا للتخلى عنها أو تعديلها اذا اقتضى البحث العلمى ذلك ، حقيقة ان التجربة يســبقها تدبير لظروفها ولايجادهــا لأن تصميم التجربة ليس الا توجيه سؤال ، ولا يكون هذا الا بعد وجود فكرة تتطلب الجواب ، ولكن نتائج التجربة يتحتم ألا تسبقها فكرة يحتفظ بها الباحث فى ذهنه ، والا أتلف بذلك بحثه ــ فيما يقول كلود برنار فى مدخله لدراسة الطب التجريبــى .

ولكن اجراء التجارب لا يتيسر فى الكثير من الحــالات ، كحالــة الفلكى الذى يرصد أجرام السماء ، والجيولوجى الذى يعرض لتــاريخ تكوين الطبقات الأرضية ، والفسيولوجى الذى يدرس وظائف اعضاء

الجسم •• ومثل هذا يقال فى المؤرخ وعالم الاجتماع غالبا •• ففى مثل هذه الحالات يقنع الباحث باستخدام الملاحظة العلمية . ولا يطمع فى اجراء تجارب على موضوعات بحثه •

وكثيرا ما يكون اجراء التجارب ميسورا ولكن تعوقه اعتبارات انسانية خالصة . ففى الحالات التى يترتب على التجربة اضرار بالانسان يستعيض الباحث عن الانسان بحيوان — من قطط وأرانب وفيران ونحوها •

والقيام بملاحظة الظواهر واجراء التجارب عليها يتطلب خضوعا تاما للواقع . ومن ثم يستلزم صبرا ومثابرة ودقة ونزاهة ، وهى صفات أخلاقية لا يستقيم بدونها بحث علمى ، وكثيرا ما ينطوى التجريب على أخطار تتطلب شجاعة ، فالعلماء الذين كانوا يدرسون أشعة أكس قد تعرضوا لعمليات بتر مخيفة ، وكان « كلودبرنار » يجرب آثار المرض المسمى بداء الخيل على حصان فعقره ! ومثل هذا فى تاريخ التجريب كثير •



هذا هو دور الملاحظة والتجربة فى مجال البحث العلمى ، ومع خطرها الملحوظ فى مجال الدراسات العلمية ، فان استخدامها لا يكفى لقيام العلم . لأن العلم لا يستقيم الا اذا حقق البحث غايته • وهى وضع القوانين التى تكشف عن العلاقات العلية الثابتة بين الظواهر ، يقول برتراندرسل B. Russell ان العلم وان كان يبدأ بدراسة الوقائع الجزئية الا أن معرفتنا التجريبية بهذه الوقائع لا تكفى لقيام العلم ، لأن العلم لا يستقيم الا اذا كشفنا عن القوانين العامة التى تكون هذه الوقائع الجزئية تطبيقا لها ، ومن هنا كانت أهمية الواقعة الجزئية تقوم فى أنها مجرد مثل يشهد بقانون من قوانين الطبيعة (١) •

فكيف يتيسر الكشف عن قوانين الطبيعة اذن ؟ ان ذلك يكون

(١) Bertrand Russell. Scientific Outlook. P. 58-9.

بوضع فروض لتفسير الظواهر التى تفرض لدراستها . ثم التثبت تجريبيا من صحة هذه الفروض .

٢ — وضع الفروض :

لا قيمة لملاحظة الظواهر واجراء التجارب عليها الا متى اقترنت بمحاولة الكشف عن العلاقات الثابتة التى تربط بينها . حتى يتيسر وضع قانون عام يتكفل بتفسيرها . وسبيل هذا هو الفرض العلمى Hypothsesis ، ويراد به تكهن الباحث — بعد انتهائه من ملاحظاته وتجاربه — بتفسير مؤقت للظاهرة التى يدرسها ليعرف عللها (أو معلولاتها) ولا تكفى المشاهدة أو التجربة فى تفسير هذه العلاقات السببية (العلية) انما يفتقر هذا التفسير الى التعقل والنظر والتأمل . لأنه افتراض علة للظاهرة (أو معلول لها) على سبيل الحزر والتخمين . وعلى الباحث أن يمتحن هذا الفرض ليتثبت من صدقه . فان ثبت بطلانه عدل عنه صاحبه الى فرض ثان فثالث فرابع حتى يهتدى الى فرض يثبت أنه كفيل بتفسير الظاهرة التى يدرسها ، ومن ثم يكون قانونا عاما .

وواضح من هذا أن قوام الفرض الخيال (١) ، فالباحث يتكهن عن طريق الخيال بالعلاقة العلية التى تقوم بين الظواهر ، وفى هذا يبدو جانب الابتكار فى منهج الاستقراء ، وحظوظ الناس من هذا الخيال تتفاوت بتفاوت نصيبهم من الذكاء وسرعة البداهة وصفاء الذهن وسعة الاطلاع والقدرة على استغلال المعلومات السابقة ونحو هذا مما يعين على تخيل التفسير الصحيح .

وقد يواصل العالم بحثه عن فرض يفسر به ظاهرة يقوم بدراستها ، وعلى غير جدوى يكون بحثه ، ثم يأتيه الفرض كالهام مفاجىء — هو من غير شك نتيجة تفكيره المستمر وبحثه المتواصل فى موضوعه . فمن ذلك أن « هيرو » Hero ملك سيراقوصة قد ساوره الشك

---

(١) خيال العالم وهو غير خيال الفنان كما سنعرف عند الحديث على خصائص التفكير العلمى .

ـيـ اذا كان تاجه من ذهب خالص . أو خليطا من ذهب وفضـــة . وطلب الى « أرشميدس » — ٢١٢ ق.م Archemides . أن يحل هذا الاشكال حتى يعرف أمانة الصائغ الذى صنع التاج . وبعـد تفكير طويل حائر لاحظ « أرشميدس » حين نزل الى الحمام أن سطح المـاء قـد ارتفع عند حلول جسمه فيه . فخرج من حمامه مهرولا صائحا : وجدته وجدته ! ـ أى وجد الحل ـ اذ أمكن بعد هذا وضع سبيكة من الذهب الخالص فى وزن التاج فى وعاء مملوء ماء . ومعرفة مدى ارتفاع المـاء فى وعائه ، ثم اخراج السبيكة ووضـع التاج مكانها . فاذا كان ارتفـاع الماء فى الحـالين واحـدا ، ثبت أن التـاج من ذهـب خالص ، والا ثبت غش الصائغ (١) !

وللفروض العلمية شروط تحـد من جموح الخيال الذى يسكن من وضعها . من أظهر هذه الشروط أن يقوم الفرض على الملاحظة والتجربة حتى لا يكون مجرد تكهن أوحى به خيال شـارد ، وألا يتنافى الفرض مع الحقائق المقررة والقوانين العلمية والحقائق المسلم بصحتها ، فلايجوز عند النظر فى مرض استعصى على الأطباء علاجـه ، أن يفترض لتعليل المرض أنه نتيجة تأثير الجن أو الارواح الشريرة أو نحوها ، كما لايجوز أن يفسر وقوع كارثةبأنه كان من أثر دعاء مظلوم ، ولا أن تعلل تعاسـة الانسان أو سعادته بردها الى علاقة مولده بالأفلاك ... أو نحو هـذا مما يتنافى مع الحقائق المقررة . ومن شرائط الفرض العلمى أن يـكون من الميسور التثبت من صوابه أو خطئه بالخبرة الحسية وحدها ، لأن كل ما لا يدخل فى نطاق هذه الخبرة يتحتم استبعاده من مجال البحث العلمى . فلا يجـوز لعـالم أن يفترض عنـد البحث فى ظاهرة الزلازل أو البراكين أن الذى أحدثها روح شرير ، لأن التحقق من وجود الارواح لا يتيسر عن طريق الحس ، ولا أن يفترض عند تعليل الكواكب أنهـا

---

(١) انتهى أرشميدس الى وضع قانون الاجسام الطافية الذى يقول : ان الجسم المغمور فى سائل . يقل وزنه بمقدار وزن ما يزيحه من هذا السائل، وكان لهذا القانون منفعته فى صنع السفن بوجه خاص .

مصابيح علقها الآلهة فى فضاء السماء ، ان التثبت من وجود القوى الخفية والعوامل الغيبية مستحيل عن طريق الخبرة الحسية ، ومن ثم وجب استبعادها من نطاق البحث العلمى .

٢ – التثبت من صحة الفروض Verification of Hypotheses

أشرنا الى أن الفرض الذى يثبت الواقع خطأه ، يجب العدول عنه الى فرض يشهد الواقع بصوابه ، وعندئذ يصبح قانونا ، ووضع القوانين العامة هو غاية كل بحث علمى ، من أجل هذا مست الحاجة الى وضع قواعد تساعد الباحث على اختبار فروضه وتمحيصها لمعرفة صوابها أو خطئها ، والفضل الأكبر فى كشف هذه القواعد مرجعه الى « جون ستورت مل » + ١٨٧٣ J.S. Mill ، وقد أراد بها أن تكون أداة للتحقق من صحة الفروض التى توضع تفسيرا للظواهر التى تتناولها الملاحظة أو التجربة (١) .

وقبل أن نجمل هذه الطرق نشير الى أن الأمثلة الايجابية – أى التى تؤيد صحة فرض من الفروض – لا تكفى لاثبات صدقه ، لأن الشواهد السلبية التى تنفى صحته أهم فى مجال الاختيار والتمحيص من الشواهد المؤيدة له ، بل ان مثالا واحدا يتنافى مع الفرض يكفى لهدمه وبيان فساده ، بالغا ما بلغ عدد الشواهد المؤيدة لصدقه – كما قلنا من قبل – فاذا لاحظ محقق فى جريمة قتل أن جثة القتيل قد وجدت ملقاة على أرض حجرة ، يملكها رجل معين ، والى جوار الجثة سكين مخضب بالدم اتضح أنه ملك هذا الرجل ، وأثبتت التحريات أن علاقته بالقتيل كانت سيئة وأن ماضيه وحاضره يشهدان بأنه ذو سوابق و . . . كل هذه شواهد تؤيد الافتراض القائل بأنه القاتل ، ولكن اذا ثبت أن هذا الشخص كان أثناء وقوع الحادث فى سفر بعيد ، كان هذا الدليل وحده

---

(١) J. S. Mill, System of Logic, Bk, III, ch. VIII, (1884), p. 253-66.
وفى الفصل التاسع يعرض أمثلة يوضح بها هذه القواعد .

كافيا فى استبعاد الفرض القائل بأنه القاتل • قد يكون من مدبرى الجريمة ولكنه ليس من منفذيها على أى حال •

طرق الاستقراء عند « مل » ونقدها :

أما عن طرق الاستقراء التى وضعها « مل » لتمحيص الفروض واختبار صوابها فنجملها فيما يلى :

(أ) طريقة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع(٢) Method of agreement :

ويراد بها القول بأن وجود العلة يستلزم وجود معلولها ، وقد فطن اليها الأصوليون من فقهاء المسلمين ومتكلميهم فى العصور الوسطى فقالوا ان العلة « مطردة » أى أنها تدور مع الحكم وجودا ، وقد عرض فرنسيس بيكون لهذه الطريقة وسماها بقائمة الحضور فى منهجه •

نسوق مثالا من تاريخ التجريب العلمى ايضاحا لهذه القاعدة :

حين عرض « ولز » لتفسير ظاهرة الندى لمعرفة علة تكونه ، لاحظ أن الضباب يتكاثف على سطح الزجاج شتاء ، وبخار الماء يتكاثف على جدار الكوب متى احتوت ماء مثلجا ، وعلى سطح المرآة متى زفر فيها الانسان نفسه ، و • • • الخ • ولاحظ أن هذه الحالات تتفق كلها فى شىء واحد وتختلف فيما عداه من ظروف ، تتفق فى أن بخار الماء الذى يحمله الهواء يتكاثف على سطح الأجسام الصلبه متى كانت حرارته أقل من حرارة الجو المحيط به فرجح عنده أن هذا هو علة تكون الندى •

وتستخدم طريقة التلازم فى الوقوع فى أكثر الحالات عند البحث عن علة ظاهرة معينة — كما هو الحال فى المثال السالف — ومن الممكن استخدامها عند البحث عن معلول علة معينة ، كأن يراد البحث عن النتيجة التى ترتبت على تنفيذ قانون حماية الصناعات المحلية ، فيستعرض الباحث كل الظواهر التى وقعت بعد تنفيذ هذا القانون فى الدول التى نفذته

---

(١) Ibid., p. 263.

فعلا . فاذا لاحظ أن النتيجة التى اقترنت بتنفيذه فى جميع هذه الدول هى أن ايرادها قد ازداد . وأما الظواهر الأخرى التى ظهرت بعد تنفيذه فتختلف باختلاف هذه الدول . رجح فى ظنه أن ازدياد الايراد معلول أى نتيجة ترتبت على تنفيذ هذا القانون .

وتيسيرا لفهم هذه القاعدة يمكن التعبير عنها بالرموز . فاذا كانت لدينا أحوال مختلفة بينها عامل واحد ثابت لا يتغير . كان هذا العامل هو علة الظاهرة ، فالأحوال

هـ . و . ز . ح . هـ ، ط . ك . ل . هـ . م . ن ، و ، هـ ، ى . ص . ع ... الخ كانت هـ هى علة الظاهرة التى تختلف أحوالها فى كل ما عدا هذا العامل .

وفى حالة البحث عن معلول الظاهرة أ نستعرض جميع الظواهر التى « تقترن » بهذه الظاهرة كلما وقعت ، فاذا رمزنا لوقوع الظاهرة أول مرة بالحرف ا١ وثانى مرة بالحرف ا٢ وثالث مرة بالحرف ا٣ وهلم جرا أمكن التعبير عن القاعدة بهذه الرموز :

الظاهرة ا١ أعقبتها أو اقترنت بها ظواهر ب . جـ ، د ، هـ
ا٢ أعقبتها أو اقترنت بها ظواهر ب ، و . ز . ح
ا٣ أعقبتها أو اقترنت بها ظواهر ب . ط . ك . ل
ا٣ أعقبتها أو اقترنت بها ظواهر ب ، م ، ن . ى

عندئذ نلاحظ أن معلول الظاهرة ا يرجح أنه الظاهرة ب لأنها تقترن أو تعقب الظاهرة ا فى كل الحالات .

ويلاحظ أن طريقة الاتفاق تستخدم فى الملاحظة أكثر مما تستخدم فى التجربة . وتصطنع عند البحث عن علل الظواهر أكثر مما تصطنع فى الكشف عن معلولات الظواهر . وتسمى هذه القاعدة عادة بطريقة الملاحظة .

ولطريقة الاتفاق مآخذ منها أنها لا تفضى الى معرفة يقينية . اذ كثيرا

ما يكون للظاهرة علل متعددة تكفى كل منها لوقوع المعلول . وكثيرا ما يفوت الانسان عند البحث عن علة الظاهرة ، أن يدخل فى حسابه عاملا يكون له دخل فى احداثها . فاذا عرض البحث عن علة وباء ما . خطر له شرب المصابين به من ماء ملوث . أو تناولهم طعاما فاسدا أو نحو ذلك . وربما انتهى الى تعليل الوباء باشتراك الناس فى الشرب من الماء الملوث . دون أن يخطر له مثلا أن الوباء كان نتيجة عدوى ضيف وفد من بلد مجاور ! وقد ساق أحد نقاد هذه الطريقة مثالا يوضح به الخطأ الذى يحتمل أن ينشأ عن استخدامها فقال : اذا افترضنا أن جردلا ومقعدا وكرة تشترك فى أنها ذات لون أحمر ، ولا تتفق فيما عدا هذا الا فى أنها موجودة فى غرفة واحدة ، اقتضى تطبيق قاعدة الاتفاق أن نعلل احمرار لونها بوجودها فى غرفة واحدة ! !

ان الانسان عادة يتوخى فى هذه الطريقة الأمثلة التى تؤيد الارتباط بين العلة ومعلولها ، ويغفل الشواهد المضادة التى تثبت أن غياب العلة يستتبع غياب معولها ، من أجل هذا وجدت :

(ب) طريقة الاختلاف أو التلازم فى التخلف : Method of Difference

مفادها كما قلنا ان غياب العلة يستتبع غياب معلولها ، وقد فطن اليها فقهاء الاسلام ومتكلموهم حين قالوا أن العلة منعكسة ، بمعنى أنها تدور مع الحكم عدما . وقد مهد « بيكون » منذ القرن السابع عشر لوضع هذه الطريقة بقائمة الغيبة فى منهجه الاستقرائى . وتقوم هذه القاعدة على تجربة نمنع بها وجود العلة لنرى اذا كان المعلول يمتنع — مع وجود الظروف السالفة — أو يظل قائما ، وقد نضيف العلة الى ظروف أخرى لنرى هل يقع المعلول أو لا يقع ، وبهذا تتبين وجود علاقة علية (سببية) بين ظاهرتين استنادا الى أن غياب احداهما يستلزم غياب الأخرى ، فاذا كان الناقوس يدق متى اهتز فى اناء به هواء ، ويختفى صوته متى فرغ الاناء من الهواء استنتجنا أن الهواء علة الصوت . واذا كان الانسان يحيا فى جو مشبع بالأكسيجين ، ويتوقف تنفسه كلما وجد فى جو خلو من الاكسيجين ، حكمنا بأن الأكسيجين علة التنفس وهلم جرا .

واذا كانت قاعدة الاتفاق تسمى بطريقة الملاحظة ، فان قاعدة الاختلاف تسمى عادة بطريقة التجربة ، لأنها أهم فى مجال البحث التجريبى من قاعدة الاتفاق ، ولهذا نورد من تاريخ التجريب العلمى مثالا يبين عن طريقة تطبيقها :

من ذلك ما عرف منذ أيام اليونان من أن الحياة تنشأ من عدم ، وأن الأحياء توجد مصادفة واتفاقا ، بمعنى أنها لا تفتقر فى وجودها الى آباء وأمهات ، وتكفى لايجادها الأقذار (١) ، فأجرى «ريدى» Redi تجربة ينقض بها هذه الدعوى ، ويثبت أن الدود والذباب لا ينشأ من اللحم الفاسد ، وانما يوجد من أحياء مثله ، فوضع قطعة من اللحم الطازج فى قدر غطاها بغطاء ، وقطعة أخرى فى قدر تركها معرضة للهواء ، وتبين أن الذباب قد حط على اللحم المكشوف ، وبعد فترة وجد به دودا ، ثم وجد بعد فترة أخرى ذبابا جديدا ، أما القدر المغطاة فقد خلت من الدود والذباب تماما . واتفقت ظروف قطعتى اللحم فى كل شىء الا فى ظرف واحد ، هو أن احداهما دون الأخرى غطيت فلم تنشأ بها أحياء ، غابت العلة فغاب معلولها ، ومثل هذا فى تاريخ التجريب العلمى كثير .

ومن مآخذ هذه الطريقة أن الشواهد قلما تتفق فى جميع الظروف ، وتختلف فى ظرف واحد أضيف الى الموقف أو حذف منه ، واذا بدا الاختلاف فى أكثر من عامل واحد أضيف الى الموقف وأصبح تحديد الارتباط العلى (السببى) بين الظواهر عسيرا ، فالحاوى قد يقوم بلعبة ينطق فيها بكلمة « جلا جلا » ويمد يده على أثرها الى صندوقه الذى رآه الناس فارغا فيخرج منه أرنبا ، فيعتقد السذج أن كل ما أضيف الى الموقف من عناصر هو نطق « جلا جلا » مع بقاء العناصر الأخرى كما كانت ، ومن ثم يستنتجون خطأ أن ظهور الأرنب كان نتيجة لهذه الكلمة السحرية ! ! وينسون بهذا عوامل أخرى كانت علة وجود الأرنب فى الصندوق الذى رآه الناس فارغا ، منها قدرة الحاوى على التضليل وخفة حركته ونحوها من عوامل .

---

(١) سميت هذه النظرية القديمة بنظرية التولد التلقائى
Spontaneous Generation

(ج) طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف(١) :

وهى تجمع بين الطريقتين السالفتين . بمعنى أن وجود العله يستتبع وجود معلولها ، وغيابها يستلزم اختفاء معلولها . وقد فطن اليها قبل هذا علماء الأصول من المسلمين حين تحدثوا عن « دوران » العلة مع معلولها وجودا وعدما . أو الطرد والعكس فيما كانوا يقولون .

ونسوق من تاريخ التجريب العلمى مثلا يوضح هذه الطريقة :

ذلك أن حمى تكساس قد اجتاحت أبقار الفلاحين فى شمالى الولايات المتحدة ، وعرضتهم لأفدح الخسائر ، وكان الفلاحون والقصابون يزعمون أن علة الحمى هى « القراد » فأراد ثيوبولد سمث Th. Smith ، — وقد أعجزه أن يكشف عن علتها — أن يتثبت من حقيقة هذا الفرض ، فجمع فى حقل واحد بين بقر من الجنوب حيث الوباء يحمل قرادا ، وبقر من الشمال سليم ، فهلك البقر جميعا . وجمع فى حقل ثان بين بقر جنوبى خلصه من قراده ، وبقر شمالى سليم ، فلم يصب البقر بسوء ، ووضع فى حقل ثالث بقرا وقرادا ، فأصيب البقر ونفق ، فانتهى الى أن العلة (القراد) تدور مع معلولها (الاصابة بالحمى) وجودا وعدما .

(د) طريقة التغير « أو التلازم فى التغير »(٢) :

بالطرق السالفة ندرك العلاقة العلية بين الظواهر بعضها والبعض الآخر . وذلك باختيار عدد من الأمثلة المتصلة بالظاهرة التى نريد تفسيرها ، فنعرف العلة التى أوجبت ظهورها ، أو المعلول الذى نشأ عنها ، وتتبين أن العلة متى وجدت وجد معلولها ، ومتى غابت غاب معلولها . ولكن البحث العلمى كثيرا ما يقتضى تحديد العلاقة العلية تحديدا « كميا » عدديا ، مستندا الى أن كل تغييرا يطرأ على العلة يقترن لامحالة بتغيير مشابه له يلحق بمعلولها ، وقد مهد لوضع هذه الطريقة فرنسيس بيكون بقائمة المقارنة فى منهجه كما سنعرف بعد .

---

(١) Joint Method of Agreement and Difference

(٢) Method of Concomitant Variation.

ولما كانت طريقة التغير النسبى تعين على تحديد الاتصال العلى تحديدا كميا عدديا ، استخدم العلماء الاحصائيات والرسوم البيانيه التى تعبر عن « كم » الاتصال العلى ، وبهذه الطريقة عرف علماء الطبيعة أن حجم الغاز والضغط الذى يقع عليه يتناسبان تناسبا عكسيا . وأن الحرارة الناشئة عن احتكاك مادتين احداهما بالأخرى تتناسب قوة وضعفا مع القوة التى تبذل عند الاحتكاك ... كما عرف علماء الاقتصاد أن رخص الأسعار يتمشى طرديا مع كثرة المعروض من البضائع . عكسيا مع قلته ... وكما عرف علماء الاجتماع — على وجه قريب من الدقة — مدى نصيب البطالة من وقوع الجرائم ... وكما عرف علماء الطب مدى الاتصال العلى بين الكلسيوم فى طعام الأطفال ونمو عظامهم .... وهلم جرا .

ومعنى هذا أن أصحاب العلوم الطبيعية — والانسانية التى تنزع نزعتها باصطناع مناهج التجربة — لم يقنعوا بالكشف عن العلاقة العلية بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، وانما نزعوا — تحقيقا للدقة فى نتائج بحوثهم — الى التعبير عن هذه النتائج بالأرقام ، وكثيرا ما اضطرهم هذا الى استخدام الآلات الضابطة المدرجة ، وبهذا تيسر لهم أن يعبروا عن قوانينهم تعبيرا رياضيا كميا يمتاز بالدقة والضبط ، ومن هنا جاءت أهمية هذه الطريقة فى البحث العلمى .

(هـ) طريقة البواقى The Method of Resedues :

يراد بها الطريقة التى بها نعرف علة شىء ما فى حادثة تعددت فيها العلل ، فاذا نشأ معلولان عن علتين وعرفنا أن احدى العلتين علة لأحد المعلولين قلنا أن المرجح أن تكون العلة الثانية سببا للمعلول الثانى . وقد لخص مل هذه الطريقة فى القانون التالى : اذا استبعدت من ظاهرة جزءا عرفت باستقراء سابق أنه نتيجة أحداث سابقة ، فان باقى الظاهرة يكون نتيجة لباقى هذه الأحداث (١) ومعنى هذا أن علة شىء ما ، لاتكون علة شىء آخر يخالفه .

(١) Ibid. p. 260.

وهكذا لم يكتف العلم باستخدام الملاحظه والتجربه . بل نزع الى صب قوانينه فى لغة رياضيه التماسا للدقه والضبط . ومن حل هذا دخل الاحصاء مجال البحث العلمى واستخدم خاصه فى الأبحاث التى يتعذر أو يصعب اجراء التجارب فيها . كالابحاث الاجتماعية والاقتصاديه وما يدخل فى بابها . وأصبح الاحصاء علما وفنا واضيف اداة من أدوات البحث العلمى .

وميزة الاحصاء أنه يسجل الحقائق المتصلة بالظواهر فى صورة قياسية عددية ، ويلخصها بطريقة تمكن الانسان من الالمام باتجاهات هذه الظواهر والعلاقات القائمة بين بعضها والبعض الآخر ، وطريقة التعبير بالأرقام ، سماها الانجليز فى القرن السابع عشر بالحساب السياسى Political arithmetic وسرعان ما استخدمت النظريات الرياضية فى هذا العلم ، واهتمت العلوم الطبيعية والانسانية بالاستعانة به توصلا للدقة الرياضية المنشودة (١) .

هذه هى طرق الاستقراء بمعناها الدقيق ، تصطنع فى وضع الفروض وفى التثبت من صوابها على السواء ، وقد أضاف « مل » اليها طريقة غير مباشرة يمكن استخدامها فى التحقق من صحة الفروض التى يتسنى للباحث التثبت منها بالملاحظة والتجربة وهذه هى الطريقة القياسية (٢) .

صيغة التعبير عن القوانين العلمية ، فى رموز رياضية أو كميات عددية تحقيقا للدقة والضبط ، ومن هنا بدأ القانون العلمى فى صورة رياضية

---

(١) قارن Bowley. A.L., Elements of Statistics
Mills, F.C., Statistical Methods.

(٢) تقوم على افتراض علاقة عليه بين شيئين « أو مجموعه أشياء » ثم يستنتج من هذا الفرض نتيجة يمكن اختبار صحتها بطريقة الاتفاق او الاختلاف أو التغير النسبى . فاذا اثبت الواقع صدقها سلم بالفرض والا عدل عنه الى فرض آخر . فاذا استيقظ نائم على حركة فى بيته . افترض أن مصدر الحركة وجود لص ، وأستنتج من فرضه أنه قد حطم الباب أو كسر أحدى النوافذ ليدخل منها . وانه سرق شيئا مما يعثر به فى البيت و ... فاذا أثبت الواقع صدق الفرض أخذ به والا التمس فرضا آخر ... ولعل فيما سلف من حديث عن القياس ما يكفى فى هذا الصدد .

وأمتنع الاكتفاء بالتعبير عنه فى صورة وصفيه ـ واليوم شاركت هـذه الظاهرة الملاحظة الحسيه فى مكان الصدارة من المنهج العلمى .

* * *

هذا هو منهج البحث العلمى فى صورته التقليدية . ملاحظة للظواهر واجراء للتجارب عليها ، مع فرض الفروض لتفسيرها . والتثبت من صواب هـذه الفروض أو خطئها ، وبهذا يتوصل العالم الى وضع قوانين عامة تفسر الوقائع الجزئية التى يطرد وقوعها على نسق واحد . وهذا هو هدف كل بحث علمى ، ومتى أدرك العلم حقيقة الظواهر الطبيعية وكشف عن العلاقات السببية التى تقوم بينها ، انتهت مهمة العلم من الناحية النظرية ، ولكن الكشف عن قوانين الظواهر يمكن الانسان من أن يسيطر على هذه الظواهر ويتحكم فى سيرها ، ويمنحه القدرة على تسخيرها لصالح الانسان ، وهذا هو الجانب التطبيقى لنظريات العلم وقوانينه ، وقد يقوم بمهمة البحث النظرى والتطبيق العلمى فرد واحد ، وهذا هو المثل الأعلى الذى تنشده العلوم الواقعية ـ طبيعية كانت أو انسانية .

فى نقد طرق الاستقراء :

فطن العلماء الى قصور الحواس عن ادراك بعض الظواهر ادراكا مباشرا ، لفرط صغرها أو بعدها أو نحو ذلك ، فعوضوا هذا النقص باختراع آلات وأجهزة تمد فى قدرة الحواس على الادراك ، كالمرقاب (التلسكوب الذى يقرب البعيد) والمجهار (الميكروسكوب الذى يكبر الصغير) ، وساعدت هذه الاجهزة على أن تحول نتائج البحث الى كميات عددية تتميز بالدقة المتناهية ، وهكذا تحققت أهم خاصية من خصائص البحث العلمى الحديث ، وهى تحويل الكيفيات الى كميات عددية .

وبعد أن كانت الملاحظة أهم ركن فى منهج البحث التقليدى منذ أن وضعت أصوله ، انتقل مركز الاهتمام عند المعاصرين من الباحثين من الملاحظة الحسية الى التعبير عن نتائج البحث ـ وهى قوانين العلم ـ برموز رياضية أى بأرقام عددية ، وأصبحت الظواهر المشاهدة

ـرجم الى رسـوم بيانية . ولوحات فوتوغرافية ، وجداول احصائيـه . واخترعت من أجل هـذا آلات وأجهزة كالمراقم والآلات الحاسبه والعدسات المكبرة وغيرهـا مما يكفل الدقـة فى التعبير عن نتائج البحث العلمى .

ولما كانت العلوم الانسـانية قد نزعت حديثا الى اصطناع منـاهج البحث التجريبية ــ تشبها بالعلوم الطبيعية ــ فقد اتجهت بدورها ــ كما نرى فى علمى النفس والاجتمـاع ــ الى تكميم نتـائج دراساتها ، وأنشـأت بدورهـا معامل زودتهـا بآلات وأجهـزة ، عسى ان تحقق لدراساتها الدقة التى حققتها لنتائج الابحاث الطبيعية .

واذا كان علماء القرن التاسع عشر من أمثـال لابلاس وكلود برنار قد اعتقدوا فى العلية قضية مسلمة ، بمعنى أن وقـوع الظواهر الطبيعية محتوم حتمية لا يرقى اليها الشك ، فان التقـدم العلمى الذى تحقق فى القرن العشرين قد زعزع ثقـة العلماء فى هذه الحتمية . فتعرضت على يد أمثال آرثر ادنجتون وبرتراند رسـل لحملة من النقد انتهت بأن تخلت العلية عن مكانها ليحتله القانون الطبيعى الذى أصبحت أهـم خصائصه فى أيامنا الحاضرة ان ينصب فى كميات عددية أو رموز رياضية .

يضـاف الى هذا أن جـون ستورت مل نفسه قد تعرض لنقـد الكثيرين من المحـدثين ، قيل انه عاش فى جـو مشبع بروح المذهب التجريبى ، ومرد الخطأ فى هذا المذهب الى اعتقاد أصحابه بأن التجربة تقوم على احساس سلبى ، مع أن الادراك الحسى يتضمن قدرا غـير قليل من التنظيم العقلى ، وقد اعتقد « مل » خطأ أن الظواهر الجزئيـة تتضمن فى ذاتها تفسيرا ، مع أن تفسير الظواهر يخترع ولا يكتشـف . وأساس المنهج التجريبى هو اختراع الصيغة الرياضية .

وفى ضوء هذا قيل ان مراحل المنهج تصبح ثلاثا هى :

١ ــ تحـديد الظاهرة ، وذلك يتجاوز ملاحظتهـا الـى قياسـها باستخدام آلات وأجهزة تزيد من قوة الادراك الحسى وتضبط نتائجه ، ثم تصحيح الظاهرة بحيث يتخلص ادراكنا الحسى من كل الاعتبارات التى

تلفه ـ كسرعة استجابة الباحث وغير ذلك من مؤثرات شخصيته ـ ثم تفسير الظاهرة واختيار ما يصلح منها للدراسة . وهكذا نرى أن مرحلة تحديد الظاهرة تتجاوز ملاحظتها ـ حتى بآلات التحليل والتسجيل ـ الى قياس ما يختار من الظواهر وتفسيره وتصحيحه .

٢ ـ البحث عن القوانين أى العلاقات الضرورية التى تربط بين ظاهرتين أو بين ظواهر متعاقبة أو مقترنة فى الزمان ، وهى تصب فى قوالب رياضية تؤكد أن العلاقة تصدق بوجه عام فى كل زمان ومكان . مثل قانون الجاذبية الذى يربط بين الكتلتين والمسافة بالقوة الجاذبية .

والتوصل الى هذه القوانين هو خلق عقلى ، وليس مجرد قراءة بارعة للظواهر ـ كما كان يظن « مل » .

٣ ـ التحقق من صدق القوانين بالتجريب . واختبار الفكرة عن طريق ظواهر يحدثها الباحث أو يتنبأ بها .

وفى ضوء هذا قيل ان هناك تشابها بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية برغم ما بين مناهجهما من وجوه الخلاف .

بل ان تصور المحدثين من أمثال « بيكون » و «جون ستورت مل» لخطوات المنهج التجريبى (وهى الملاحظة والتجربة وفرض الفروض والتثبت من صوابها) قد تعرض لنقد الكثيرين من المعاصرين ، وانتهى هؤلاء الى عكس ما ذهب اليه سابقوهم ، فقالوا ان البحث العلمى يبدأ بوضع فروض تستند الى تعليمات تجريبية سابقة أو قوانين مسلم بها . ثم يستنبط الباحث من هذه الفروض نتائج عن طريق الاستنباط الصورى وتلى هذا مرحلة التثبت من صحة هذه النتائج عن طريق التجربة ، أى عن طريق البحث عن وقائع تؤيد أو تبطل هذه النتائج ، فاذا ثبت بطلانها تعين البحث عن فرض آخر نبدأ به البحث من جديد ، ونسير سيرتنا السابقة ... وقد أدى هذا المنهج عند المعاصرين الى كشوفات علم الطبيعة الحديث كما تبدو فى نظريات المغناطيسية الكهربائية وقوانين الحركة ونحوها .

أهمية الاستقراء فى حياتنا :

لا علم بغير منهج . والاستقراء منهج العلم الطبيعى فى كل صوره . وهذا العلم قوام مدنيتنا المادية الحاضرة . ومنهجه يوجب على الباحث ملاحظة الظواهر الحسية ، واجراء التجارب عليها — متى تيسر ذلك — ابتغاء الكشف عما يقوم بينها من علاقات ضرورية ثابتة ، وعندئذ يضع العلم قوانينه العامة التى تفسر الظواهر التى يدرسها ، بالكشف عن العلل التى توجب وجودها . والنتائج التى تنشأ عنها — كما قلنا من قبل — يبدو الفارق بين التفكير العلمى والتفكير الخرافى . لأن الخرافة تنشأ حين يتوهم الانسان وجود علاقة علية ضرورية ثابتة بين ظاهرتين . بينما تكون هذه العلاقة عرضية طارئة توجد مصادفة واتفاقا ، ووظيفة العلم محاربة الخرافات فى كل صورها لانها تقوم على وهم ، هو طابع الحياة البدائية وعلامة المجتمعات المنحطة ، وتبدو هذه العلاقة الخرافية فى ذهن من يتوهم وجود رابطة علية ثابته بين الجن والاصابة بالأمراض أو نعيق البوم ونزول الكوارث ! أو زيارة أضرحة الأولياء والنجاح فى الامتحان ! هذه ومثيلاتها علاقة وهمية عرضية يحارب العلم التسليم بها لأن شرط العلاقة العلية الثابتة التى ينزع العلم الى الكشف عنها :

١ — أن يشهد بصدقها الواقع

٢ — أن يكون وقوعها مطردا بحيث لا يحتمل شذوذا ولا استثناء (١) .

فاذا انتهى البحث عن ظاهرة الحرارة الى أن علتها الحركة — كما قال بيكون — وجب أن يكون هذا عن طريق الخبرة الحسية ، بملاحظة شواهد هذه الظاهرة ووصفها ، ومحاولة تعليلها بهذا الفرض (الحركة) والتثبت من صحة الفرض عن طريق الملاحظة والتجربة ، ويتحتم مع هذا ألا توجد الحركة الا وتوجد نتيجتها وهى الحرارة ، وألا تغيب

---

(١) اذا شذت ظاهرة عن قانون معتمد . وجب البحث عن تفسير لها لاخضاعها لقانون آخر .

الا وتغيب الحرارة بغيابها . تمشيا مع القاعدة العلمية التى تقول بأن العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما . فاذا حدث مرة غير ذلك . انهار هذا التعليل ووجب استئناف البحث عن تعليل آخر لظاهرة الحرارة . وبتطبيق ذلك على الأمثلة السابقة نرى أنه يكفى أن يكون وجود الجن — كقوة مؤثرة فى حياة الناس — شيئا لا يقع فى خبرتنا الحسية . يكفى هذا حتى ينهار الاعتقاد بأن الجن علة الأمراض ، وهل يمكن ان يخضع وجود الجن لملاحظة حسية ؟ !

ولابد للتسليم بوجود علاقة علية بين ظاهرتين . من أن تكون هذه العلاقة مطردة فى وجودها ، بحيث لا يلحقها استثناء ولا يدخلها شذوذ . فاذا اتفق لانسان أن يسمع نعيق البوم ولو مرة واحدة دون أن يلحقه بعد هذا سوء ، كان هذا دليلا مقنعا فى نظر العلم على خطأ الاعتقاد بأن نعيق البوم علة نزول الكوارث ، حتى ولو ثبت أن كثيرين قد لاحظوا أنهم كلما سمعوا هذا النعيق أصابهم سوء . ومثل هذا يقال فى زيارة الأولياء وعلاقتها بنجاح الطالب ، اذا حدث أن أخفق فى الامتحان طالب سبق له أن زار ضريح ولى أو قديس واستعان بسره على النجاح . سقطت حجة الذين يزعمون أنهم نجحوا نتيجة زيارتهم للاولياء قبيل الامتحان ، وتحقق أن نجاحهم مرده الى اجتهادهم أو ما يدخل فى معناه. ولعل هذا يذكرنا بالمثال الرائع الذى ساقه « بيكون » فى معرض الحديث عن « أوهام الجنس » حين روى قصة الرجل الذى حاولوا اقناعه بأن نذر النذور للأولياء أو القديسيين كفيل بنجاة المشرفين على الغرق من الهلاك ، فأطلعوه على لوحات معلقة على جدران معبد اعترافا من أصحابها بأنهم نجوا من الغرق بسبب أنهم نذروا من أجل هذا نذورا ، فقال الرجل متهكما : هذه لوحات من نجوا من الغرق ووفوا بنذورهم ، فأين يا ترى أجد لوحات الذين ابتلعهم البحر رغم ما نذروا للقديسيين من نذور ! ؟ ان القاعدة العلمية تقول ان مثالا واحدا يتعارض مع قاعدة عامة ، كفيل بهدم القاعدة وتقويضها ولو شهدت بصوابها مئات الشواهد — كما قلنا من قبل .

فوظيفة العلم اذن تقوم فى الكشف عن العلاقات الثابتة المطرده بين الظواهر الجزئية بعضها والبعض الآخر مع استبعاد العلاقات العرضيه الوهمية ، وبهذا نهض العلم عن طريق مناهجه الاستقرائية السالفه الذكر ، بتحرير الانسان من ضغط الأوهام وقيود الخرافات . وكان يبدا أثره الملحوظ فى نظرة الانسان المتمدين الى الحياة ومشاكلها .

ولم يقنع العلم الاستقرائى بتحقيق هذه الميزة السلبية — مع قيمتها وبالغ خطرها فى حياتنا — بل حقق للبشرية من أسباب التقدم وألوان الترف وصنوف الرخاء ما بلغ حد الاعجاز ، وقد يعجب الانسان حين يعرف أن مرجع هذا كله الى أن العلم حين يلاحظ الظاهرة ويقع على تفسير لها ، أى حين يكشف عن الأسباب التى توجب وقوعها . والنتائج التى تنشأ عنها ، يمكن الانسان من أن يسيطر عليها ويتحكم فى توجيهها ، ويسخرها لصالح البشرية وخدمة أبنائها . ولنسجل هنا بعض ما أسلفنا من أمثلة متناثرة :

اذا درس العالم الطبيعى ظاهرة الحرارة ، ووفق فى الكشف عن عللها ومعلولاتها ، امكنه بعد هذا أن يستغل معرفته بحقيقة الحرارة فى تسخيرها لخدمة الانسان ، انه يستطيع فى هذه الحال أن يقوم بتوليد الحرارة متى شاء ، وايقاف أثرها أو زيادة مفعولها أنى أراد ، وناهيك بأثر هذه السيطرة فى مجال الصناعة خاصة وفى حياتنا العملية بوجه عام .

واذا درس عالم الأمراض وباء — كما فعل « روبرت كوخ R. Coch (١) + ١٨٩٥ » فى حالة الكوليرا فى مصر — ووفق فى الكشف عن جرثومتها التى تؤدى الى وجودها ، وعرف النتائج التى تترتب عليها ، تسنى له بعد هذا أن يتحكم فى هذا الداء ، ويوقف

(١) وقد جاء الى مصر على راس بعثة المانية حين فشا بها وباء الكوليرا من عام ١٨٨٣ حتى عام ١٩٠٢ وكوخ هذا هو الذى كشف جرثومة الكوليرا . واهتدى الى جرثومة السل وجرثومة الجمره الخبيثة .

انتشاره ويقضى على آثاره حين يريد . ويولده وينشر أذاه أن قدر له أن يشاء ذلك ! وما قيل عن ظاهرة الحرارة وظاهرة الوباء يقال عن غيرهما من ظواهر طبيعية . بهذا قهر العلم الطبيعة وسخر ظواهرها لخدمة الانسان . وما كان فى وسع العلم أن يحقق هذه المعجزة بغير مناهجه الاستقرائية .

ومعنى هذا أن وظيفة العلم اليوم تقتضى الجمع بين النظر والعمل ، وان كان الأصل أن تقتصر مهمة العالم على وضع النظرية أو القانون العلمى الذى يفسر الظاهرة التى يقوم بدراستها . ويترك للمخترع أو رجل الأعمال مهمة تطبيق النظرية فى مجال العمل . وكثيرا ما يسىء البعض استغلال النظرية ، فيعدل المخترع عن تسخيرها لخدمة البشرية وصالح أبنائها ، الى تدمير المدنية والقضاء على آثارها — كما أسىء تطبيق النظرية الخاصة بتفتت الذرة ، فكانت القنبلة الذرية ويلا على الانسانية وكان من الممكن استغلالها فى مجال الصناعات لتيسير أسباب الحياة عند الناس . عندئذ لا يكون المسئول عن هذا هو العالم الذى وضع النظرية ، بل المسئول هو المخترع الذى أساء استغلالها ، الا اذا اجتمع العالم والمخترع فى شخص واحد . وكثيرا ما يحدث هذا فيحقق للعالم الغرضين ويجمع بين المهتين ، ويبدو هذا خاصة فى العلوم الواقعية .

وفى فتوحات العلم التى تترى يوما بعد يوم ما يشهد بأن قوانين العلم تحتمل التغير وتقبل التعديل ، وقد كان العلماء حتى القرن التاسع عشر يعتبرونها تعبيرا عن معرفة يقينية لا تقبل التغير ، معتقدين ان وقوع الظواهر الطبيعية محتوم حتمية determinism مطلقة لا تحتمل شكا ، بمعنى أن العالم متى عرف الظروف التى توجب وقوع ظاهرة من الظواهر ، أمكنه أن يتنبأ بوقوعها على سبيل اليقين الذى لا يدخله شك ، فلما أقبل القرن العشرون ساور العلماء شك فى يقينية هذه القوانين ، فالتنبؤ بالمستقبل على وجه كامل مستحيل من الناحية النظرية ، ان القانون العلمى يقوم على ملاحظة حسية تتناول ظاهرة

جزئية (أو مجموعة من الظواهر الجزئيــة) فى زمانها ومكانها . ومع هذا يقال على جميع ما يشبهها من ظواهر — لم تخضع لملاحظتها — فى الماضى والحاضر والمستقبل ! استنادا الى مبدأى العلية والاطراد . من أجل هذا اتجه العلماء فى القرن العشرين الى أن قــوانين العلم احتمالية أو ترجيحية وليست يقينية كما هو الحال فى قوانين العلم الصــورية من منطق ورياضيات .

وبعد ، فبالاستقراء توصــل العلم الى وضع قوانينه ونظــرياته . وبتطبيق هذه المعرفــة النظرية قهر العلم الطبيعة وحرر الانسان من كثير من بلاياها . وسيطر على ظواهرها وتحكم فى توجيهها وسخرهــا — أو نرجو أن يسخرها — لصالح البشرية ورفاهية أبنائها . ومن هنــا كانت المدنية المادية الحاضرة التى تعيش الآن فى ظلها ، وليدة التكنولوجيــا العلمية .

مــن تــاريخ منهج البحث العلمى (التجريبى)

فى العصور القديمة والوسطى :

المعروف تاريخيا أن نشأة المنهج التجريبى العلمى ترتد الى قدماء المصريين منذ ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان ! اذ عرض مؤرخ العلم « جــورج سارتون » لبردية ادوين سميث التى تضم ١٣ حالة يصف التشخيص فى كل منها نتيجة أو أكثر من نتيجة ، على أساس الوقائع التى عينها الفحص الاكلينيكى ، وعقب « سارتون » قائلا : هذه هى أقدم ما نعرف من الأسئلة الدالة على الملاحظة والاستنتاج ، أى أقدم شاهد معروف فى تاريخ الفكر البشرى على وجود المنهج التجريبى العلمى ... فالمصريون القدماء لم يبدأوا اقامة العلم فحسب ، وانما قطعوا أشواطا طويلة فى الطريق التى لا نزال نسير فيها اليوم ... ويستشهد « سارتون » على ذلك بخاتمة البحث الرائع الذى وضعه العلامة الأثرى « برستيد » J.H. Breasted عــن تلك البردية ، وقــال فيها ان الجــراح المصرى الذى وضعها ، وخليفته الذى علق عليها — وكلاهما عاش فى النصف الأول من الالف

الثالثة قبل الميلاد . هما أول عالمين طبيعيين عرفهما تاريخ البشرية (١) .

لا تظن أننا فى حاجة الى الحديث عن دور الملاحظة والتجربة فى حكمة الشرق القديم ، فقد أسلفنا الاشارة الى أن حكماء الشرق القديم كانوا بناة الحضارات الانسانية الأولى ، ومؤسسى العلوم العمليه التجريبية — باتفاق بين المؤرخين . فهم الذين أنشأوا علوم الرياضيات والفلك والكيمياء والطب ونحوها من علوم عملية تجريبية ، وكان فى كل هذا ما يشهد بخطأ أمام الوضعية الحديثة « أوجيست كونت » حين ظن وهما وهو يؤرخ للفكر البشرى أن الفكر كان فى دوره الأول لاهوتيا دينيا !

أما اليونان فقد كادوا يبلغون حد الكمال فى العلوم التى تستند الى النظر العقلى المجرد ، ولا سيما العلوم الصورية ، فوضع « أرسطو » + ٣٢٢ ق . م المنطق الصورى واستوفى مسائله — فيما يقول أكثر مؤرخيه ، ونشأت العلوم الرياضية النظرية على يد « فيثاغورس » + ٤٩٧ ق . م و « أقليدس » + ٢٧٥ ق.م ومن اليهما ، وقد اهتم فلاسفة اليونان بالنظر العقلى حتى قيل انهم استخفوا بالتفكير العلمى التجريبى ؛ ومن دلالات هذا ان يصرف سقراط تلامذته عن العلوم الطبيعية الى دراسة الانسان ، وتفهم القيم والغايات ، ويصرح بأن على الانسان ألا يتجاوز فى دراسة العلوم الطبيعية القدر الذى يهتدى به فى حياته ، والا كانت بيداء يضل فيها العقل ، وكذلك يغضب أفلاطون — فيما يقول بلوتارك — من ايدكسوس Eudoxus وأرخيتاس Archytas لأنهما قاما بتجارب فى الميكانيكا وأبعداها عن المسائل العقلية الخالصة ! وأن يفرد « أفلاطون » + ٣٤٨ ق . م الفلاسفة بالحكم دون العمال ، وأن يصرح « أرسطو » بأن كمال المعرفة يكون بمقدار بعدها عن الحياة العملية ! وقدر لأرسطو أن يسود التفكير الانسانى قرونا طوالا ، وكان هذا خاصة بفضل منطقه القياسى الذى ترجم منذ

(1) G. Sarton. History of Scienes, Vol. I. ch. II. p. 46-47-49.

القرنين الخامس والسادس الى اللاتينية — وكانت لغة العلم فى أوربا — فاحتل مكانه الملحوظ فى المدارس الأوربية حتى مطلع العصر الحديث . ونقله الى العربية مفكرو الاسلام واستعان به أهل الجدل الدينى ممن اضطلعوا بالدفاع عن العقيدة الاسلامية . ومن هنا كانت سيادته على التفكير الغربى والشرقى معا . فاعتبر « معيار العلم » « ومحك النظر » و « القسطاس » (١) وفيصل التفرقة بين الصواب والخطأ وآلة العلوم . وعلم قوانين الفكر الثابتة ... الى آخر هذه الأوصاف . ومن هنا كان سبقه على العلوم باعتباره أداة لها . ولبثت هذه النظرة التقليدية قائمة فى أوربا خاصة حتى بداية العصر الحديث كما سنعرف بعد قليل (٢) .

ولكن « أرسطو » مع اهتمامه بالقياس الصورى قد فطن — منذ نحو ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان — الى الاستقراء . وأبان عن بعض أبحاثه فى مواضع متناثرة فى مؤلفاته ، ودعا الى الملاحظة واستخدمها بالفعل فى بعض دراساته ، ولهذا نجد بين الباحثين من ينحدر بالمنهج التجريبى حتى يصل الى أرسطو ، وشاهدهم على هذا تآليفه التى جمعها ناشروه تحت عنوان « الأورجانون أى الآلة أو الاداة التى بها تكتسب المعرفة الصحيحة ، ولكن أرسطو وان كان قد فطن الى الاستقراء وطالب باصطناع الملاحظة ، الا أنه لم يستوف مباحث الاستقراء ولم يفصل مراحله منهجا للبحث العلمى ، ولهذا رد جمهرة الباحثين منهج البحث التجريبى الى « فرنسيس بيكون » + ١٦٢٦ الذى وضع أسسه وفصل فى بيان خطواته ومراحله ، وقد سمى كتابه فى المنهج «الأورجانون» الجديد » Novum Organum ليرد به على « اورجانون » أرسطو القديم .

والواقع أن أرسطو كان يرى أن الحواس أبواب المعرفة ، ويقول أن من فقد حسا فقد علما ، فبالاحساس ندرك الجزئيات ، وبالاستقراء

---

(١) عناوين كتب وضعها الغزالى فى المنطق .

(٢) أما فى الاسلام فسنعرف بعد كيف فطن مفكروه — مع تقديرهم للقياس الصورى — الى الاستقراء التجريبى قبل الغربيين بمئات السنين فسبقوا هؤلاء الغربيين الى ابتداع العلوم الطبيعية .

ـوصل الى الكليات . وبالتجربة نعرف الحالات الجزئية — كمعرفة
ـن دواء بعينه قد أبرأ أفرادا كثيرين من مرض بالذات . فاذا عسى هذا
وأدركت أنه يبرىء غيرهم ممن يصابون بهذا المرض كان هذا عن طريق
الاستقراء — وقد قيل ان هذا قد مهد لنشأة العلم الوضعي . فالاستقراء
تعميم من جزئيات يقوم على الملاحظة والتجربة ، وهذا هو أساس المنهج
التجريبي الحاضر .

بل أن أرسطو قد نبه الى ضرورة التأني والتريث فى البحث .
وأوجب على الباحث ان يراجع ظواهر اخرى قبل التوصل الى النتيجة
لأن مراجعة الظواهر — بالملاحظة والتجربة — أجدر بالثقة من النتائج
التى يتوصل اليها العقل .

ولكن الواقع أن أرسطو لم يتبع هذه القواعد فى الكثير من
أبحاثه ، ولو اتبعها لكان بحق أجدر من بيكون بأن يكون واضع
مناهج العلوم الوضعية « انه لم يقيد نفسه — وما كان فى استطاعة
عصره أن يقبل التقيد — بالتجربة (١) ، وقد كان غير صبور فى التوصل
الى نتائج بحثه ، كان يقفز الى هذه النتائج التى لا تبرر صدقها
مقدمات تجريبية رغبة منه فى وضع حل للمشاكل التى تواجهه ، ومن
هنا كان اعتماده فى الكثير من الحالات على التفكير الأولى البديهى
السابق على التجربة apriori واعتقاده بامكان التوصل الى قضايا
كلية عامة من جزئية واحدة بالحدس المباشر ، وأظهر وجوه النقص فى
فلسفته اعتقاده بأن العلم يستطيع أن يتغلغل الى خفايا الوجود ، ومن
هنا كانت محاولته وضع مذهب ميتافيزيقى يشهد بأنه لم يكن تجريبيا
بالمعنى الدقيق (٢) .

وقد كان أرسطو كلما عرض للحديث عن علم تحدث عن منهجه ،

---

(١) فمن ذلك أنه قال ان اسنان المرأة أقل من أسنان الرجل . ولو
انه طلب الى زوجته أن تفتح فمها وعد أسنانها لعرف خطأ قوله — فيما
يقول برتروند رسل .

(١) قارن المقدمة التي كتبها G. Henry Lewis لكتاب The Ethics of
Aristotle ص XVI الى XIX نقلا عن فقرات مختلفة فى كتاب
ارسطو : ما بعد الطبيعة .

كان يعرف أن العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما . وقد قبل به عالج كل أبحاث المنطق الاستقرائي عند المحدثين في مواضع مختلفة من مؤلفاته . وأن أنكر هذا بعض المحدثين من امثال G.H. Lewis . ولكن أرسطو قد نص صراحة على أن منهج العلوم الرياضية لا يصلح لغير البحث فى المجردات ، أما مباحث العلوم الطبيعية فلها مناهج تختلف من مناهج العلوم المجردة .

والواقع أن أرسطو قديما يتفق مع بيكون حديثا فى الالحاح فى ضرورة استخدام الملاحظة والتجربة . ولكن أرسطو رأى امكان استخدام المشاهدة فى موضوعات رأى بيكون أنها فى غير مقدور الباحث . وبينما اتفقا فى ضرورة استخدام التجربة وفى أن العلم بالكليات انما يجيء باستقراء الجزئيات ، اختلفا فى النظر الى طبيعة الكلى ، فبيكون قصد الى التوصل للطبائع العامة بينما حاول أرسطو أن يصل الى الأفكار الكلية .

لكن المحدثين من الباحثين يرون أن أرسطو قد مر فى حياته العلمية بثلاث مراحل : كان فى أولاها متأثرا باستاذه أفلاطون . يعلى من شأن النظر العقلى . ويعتمد على التفكير الأولى السابق على التجربة .

ولكن بين سنتى ٣٤٤ و ٣٤٢ ق.م حين كان معنيا بدراسة علم الحيوان طرأ على منهج البحث عنده تغير يلفت النظر ، اذ أخذت الملاحظة الحسية تحتل عنده مكانا . بل تساوت مع النظر العقلى كأداة لكسب المعرفة ، وأضحت منذ ذلك الحين من الوسائل الأساسية فى التوصل الى الحقائق ، بل أضحت فى مقام ليس أدنى من مقام التأمل العقلى ولا تابعا له .

وفى المرحلة الثالثة جاهر أرسطو بأن على الباحث ألا يتوقع أن يتوصل عن طريق النظر العقلى الى درجة من اليقين تعادل اليقين الذى يبلغه بالملاحظة الحسية (السياسة ٧ فقرة ٧) وفى كتابه « سلالة الحيوانات » لم يتردد فى أن يقول ان المعرفة التى تنشأ عن الملاحظة الحسية اذا تناقضت مع نظرية متوارثة (تأسست على نأمل عقلى)

وجب رفض الأخيرة أو تعديلها ، اذ يتعين على الباحث ان يعتمد على الاحساس أكثر مما يعتمد على التفكير النظرى . وألا يطمئن الى الاعتبارات العقلية الا اذا أدت الى نتائج تتفق مع الظواهر المشاهدة . وبهذا مهد أرسطو لمنهج البحث التجريبى الحديث الذى يجعل محك صواب الأفكار وخطئها الرجوع الى الواقع (١) .

على أن النزعة التجريبية قد عرفت ابان القرن الثالث قبل ميلاد المسيح فى جامعة الاسكندرية القديمة . كان من أعلامها « ارشميدس » + ٢١٢ ق.م بمخترعاته ، وارسطارخوس الفكلى الذى سبق الى القول بأن الشمس مركز الكون . واقليدس + ٢٧٥ ق.م واضع « أصول الهندسة » ... وقد ضمت الجامعة غرفا لتشريح الجثث ومعملا للكيمياء ومرصدا فلكيا مزودا بالآلات . وظهر الى جانب هذا كثير من المخترعات(٢) ، ولكن هذه النزعة لم تدم طويلا . وعاد التفكير الى الجدل اللفظى حتى بدا الاهتمام بالعلوم التجريبية عند مفكرى الاسلام وتجلى هذا فى اصطناع الملاحظة ومزاولة التجربة والاستعانة بالآلات التى تيسر لهم اختراعها . ووضح هذا فى الطب والفلك وعلم الطبيعة ونحوه مما سنعرف بعد .

فى عصر النهضة فى أوربا :

ظل المنهج القياسى أداة البحث عند مفكرى أوربا حتى العصر المدرسى ، بل ازداد تمسكهم بالتفكير القياسى فى أواخره . حتى اعترفت

---

(١) سار فى هذا الاتجاه العلمى بعد أرسطو ثيو فراست Theophrastos زميل أرسطو فى مدرسة افلاطون وتلميذه ، اذ انتهى الى رفض جميع النظريات الميتافيزيقية فى دراساته للنباتات والحيوانات واقام علم الحياة على اساس الملاحظة الحسية وحدها — وان ظل ينظر — كما كان ارسطو — الى التجربة بشيء من الحذر ! « الدومييلى Aldo Mieli فى العلم عند العرب ص ٥٩ — ٦٣ » وكتاب تاريخ العلوم القديمة الذى نشره مع بيير برونيه P. Brunet

(٢) منها المنجانيق والطنبور من اختراع أرشميدس ، وسارقة الماء « السيفون » وهى من اختراع تسيبوس Ctesibus ومقياس للكثافة « الايدرومتر » وغير ذلك .

الكنيسة بالمذهب الأرسطاطاليسي بعد أن وفق بينه وبين المسيحية بعض الفلاسفة ــ من أمثال القديس توما الأكويني + ١٢٧٤ Th. Açquinas ــ ولكن كتب التجريبيين من مفكري الاسلام قد نقلت فى ذلك العصر الى اللاتينية ــ على نحو ما أشرنا منذ حين ــ وتأثر بها قلة من المفكرين فى طليعتهم « روجر بيكون » + ١٢٩٢ R. Bacon الذى سمى « بالأمير الحقيقى للتفكير الاوربى ابان العصور الوسطى » .

ومن دلالات تأثره بالنزوع العلمى الاسلامى اعترافه بذلك فى كتاباته ، وقد فطن الى قيمة المنهج التجريبى ومنفعته ، ودعا الى استخدام الملاحظة والتجربة ، والاستعانة بالآلات التى تعين على كشف الحقائق ، وكان أول من أطلق على العلم الذى يصطنع هذا المنهج اسم « العلم التجريبى » .

ولكن دعوته لم تصادف قبولا فى ذلك الجو الذى سيطر عليه التفكير الصورى ، حتى اذا أقبل عصر النهضة أخذ جمهرة مفكريه يستهجنون استقاء الحقائق من قدماء الفلاسفة ومشاهيرهم ، رفضوا الاذعان لآراء أرسطو وأثاروا الشك فى صوابها ، وانصبت أكثر حملاتهم على منطقه القياسى ، الذى خلد ذكره وأشاع فى العالم اسمه ، سخروا من منهجه الجدلى اللفظى وبراهينه الصورية ، وأحلوا مكانها منهجا نقديا ، واتجهوا الى فكرة القانون وجعلوها هدف كل بحث علمى ، يستند الى الملاحظة والتجربة ، وكان من أخطر النتائج التى أسفرت عنها هذه الحملة ، نشأة فرع جديد أضيف الى فروع المنطق . هو منطق (أو فلسفة) العلوم أو المنطق التطبيقى ، وهو يتضمن مناهج البحث العلمى Methodology كما قلنا من قبل .

ويرجع الفضل فى هذا الى « بطرس ريموس » Peter Ramus (المقتول عام ١٥٧٢) وكان أكبر المناهج التى نشأت بعد ذلك الاستنباط الصورى ، والاستقراء التجريبى كما عرفنا من قبل .

وقد أشرنا عند الحديث على غاية الفلسفة فى عصر النهضة الى

نزوع رواد الفكر الجديد فى هذا العصر الى استهجان السلطة الدينية والعلمية مصدرا للحقائق . واقامة المجامع العلمية للدراسات التجريبية . ونشأة علم وظائف الأعضاء وعلم الفلك . وغير هذا من دلالات الانصراف بالتفكير الجديد عن الحياة الأخرى التى شغلت مفكرى العصور الوسطى . وعن الحياة العقلية النظرية الخالصة التى استغرقت اهتمام فلاسفة اليونان . وتوجيه التفكير الى دراسة الواقع بمناهج استقرائية ، والكشف عن أسرار الطبيعة عن طريق الملاحظة والتجربة .

الا أن مفكرى هذا العصر كانوا برغم دعوتهم الى اصطناع الملاحظة والتجربة — لا يزالون يتابعون التفكير القياسى فى أبحاثهم العلمية ، بمعنى أنهم كانوا يقيمون القوانين العلمية على النظر العقلى ، ثم يوجبون بعد هذا استخدام الملاحظة الحسية للتثبت من صحة هذه القوانين ، فما اتفق معها كان صوابا والا كان خطأ ! من أجل هذا قيل انهم يقفون فى منتصف الطريق بين أصحاب التفكير القياسى الصورى ، ودعاة المنهج التجريبى الاستقرائى ، ذلك الذى اكتمل فى أوربا ابان العصور الحديثة .

بل ان مؤرخى العلم يجاهرون بأن عصر النهضة الأوربية كان عصرا ذهبيا فى الفنون والآداب ، ولكنه كان من الناحية العلمية عصرا يفجع مؤرخ العلم ويخيب آماله ! ويصرح جورج سارتون (١) بأن النزعة الانسانية عند رواد الفكر فى ذلك العصر ، كانت معادية للعلم وان ادعى أصحابها أنهم علماء ! فمن ذلك أنهم استقبلوا بفتور أعظم مكتشفات العصر : تقدم الطباعة والاكتشافات الجغرافية ! بل ان أكبر ممثلى الروح العلمية فى ذلك العصر — مع استثناء «ليوناردو داڤينشى» Leonaredo da Vinci (١) ١٥١٩ + — لم يكن من رجال العلم ،

---

(١) The Civilization of the Renaissance فى فصل كتبه جورج سارتون عن العلم فى عصر النهضة .

(٢) مات سارتون عام ١٩٥٦ وحصل عام ١٩١١ على الدكتوراه ببحث تقدم به الى جامعة جنت البلجيكية عن ليوناردو دافينشي .

وانما كان مؤرخا سياسيا هو «ماكيافيللى» + ١٥٢٧ Machiavelli الذى كان ارهاصا « بجاليليلو » + ١٦٤٢ ؛ وأعظم ما أسهم به عصر النهضة فى تقدم العلم — خارج الرياضيات — قام به أهل الحرف وليس رجال العلم . فالمصورون الفلورنسيون وغيرهم من الفنانين مهدوا لنشأة فرع من الرياضيات ، وأسهموا فى انشاء علم التشريح ؛ بل إن فجر هذا العلم قد جاء على يد « ڤيساليوس » + ١٥٦٤ ، كما ترتد نشأة الفلك الى « كوبر نيكوس » + ١٥٤٣ ، لكن هؤلاء لم يفتحوا باب العلم على مصراعيه ، وان كانوا قد ساعدوا على قيام العلم الحديث منذ مطلع العصور الحديثة ، وكان « باراسيلسوس » + ١٥٤١ مؤسس المدرسة الطبية الكيماوية .. ونشأت بعده مدرسة علم النبات على يد الألمان ...

واذن فقد زعزع رواد الفكر الجدد فى عصر النهضة سلطان العقيدة وقبلوا سلطان القدماء ، حطموا قيودا ثقيلة ، ولكنهم أبدلوا بها فوضى روحية ... ومن أجل هذا لم يكن العصر عصر علم بقدر ما كان عصر تحلل وانتقال ، وكان من أسوأ معالم هذه النهضة التى تبدو براقة لامعة فى ظاهرها ، أنها كانت تقاوم كل لون من ألوان الاستنارة العلمية !!

فى أوربا فى العصر الحديث :

تعزى نشأة مناهج البحث العلمى عند أكثر مؤرخيها من الغربيين ، الى مطلع العصر الحديث — فى القرن السابع عشر — حيث تحددت أغراضها وبانت شرائطها ووضحت خطواتها ومراحلها ، وأكبر أعلامها فى نظرهم « فرنسيس بيكون » و « جون ستورت مل » وقد تحدثنا فى الفصل السالف عن فضل ثانيهما ، وبقى علينا أن نقف عند أولهما عسى أن تتبين مدى فضله ، وأن نعقب بكلمة موجزة عن خلفائه .

منهج الاستقراء عند بيكون :

قيل انه واضع أسس المنهج التجريبى الحديث ، وبه استقل العلم الطبيعى عن الفلسفة ، فاتخذ الظواهر الحسية موضوعا لدراسته ،

والاستقراء منهجا لعلاجها . وترك للفلسفة البحث فى الوجـود اللامادى بما هو كذلك ، تعالج دراسته بمناهج الاستنباط الصـورى كما قلنا من قبل .

وقد وضع « بيكون كتابه » الأورجانون الجديد Novum Organum أى الأداة أو الآلة الجـديدة ليرد به على « اورجـانون » أرسـطو . فاستبدل بنموذج التفـكير القيـاسى الصـورى نموذجـا جـديدا قوامه الملاحظة والتجربة ، ويتألف هـذا المنهج الاستقرائى الجديد من جانب سلبى نقدى ، وجانب ايجابى بنائى . وغـرض الجـانب الأول تطهير العقل مما يحويه من أخطاء ، وينطوى عليـه من عوائق تحول دون الكشف عن الحقيقة .

الجانب السلبى فى منهجه

حصر بيكون عناصر الجانب السلبى فيما يلى من أوثان أو أوهام :

١ — أوهام الجنس (١) : وهى تعبر عن الأخطـاء التى يقـع فيهـا الانسـان مسوقا بطبيعته البشرية ، من ذلك ميله الى التسرع فى اصدار أحـكام لا تبررها مقدمات ، ونزوعه الطبيعى الى التسليم بأفكار لمجرد أنها تصـادف فى نفسه هوى ، أو تشبع عنده نزوة ، أو تسـد فى حياته حاجة ، أو تحقق له مصلحة ، وكثيرا ما يتخير الانسـان شواهد تؤيد فكره لأنه يميل اليها ، ويغض النظر عن شـواهد أخـرى تتنافى معها ، ويسوق بيكون ايضاحا لوجهة نظره قصـة رجـل كان يستخف بأثر النذور فى تحقيق مطالب الناس ، فأخذوه الى معبد وأطلعوه على كثير من اللوحـات علقها أصحابها على جدران المعبد اعترافا منهم بنجاتهم من الغرق ، استجابة لما نذروا من نذور ، وقيل له : ألا تعترف بعـد هـذا أن النذور كفيلة بتحقيق المطالب ؟ ولكنه قال فى حكمة وتهكم : ولكن

---

(١) Idols of the race (tribe).

اين يا ترى أجد لوحـات الذين نذروا النذور التماسا للنجـاة من الغرق ومع هذا ابتلعَ البحر جثثهم دون اكتراث لنذورهم .. ؟ !

ومن ذلك أن طبيبا انجليزيا لاحظ أواخر القـرن الماضى أن الجذام يفشـو فى بلدة بالنرويج يكاد يعيش أهلها على السمك ، فقال ان علة الاصـابة هى أكل السمك !! وشايعه فى هذه النظرية الساذجة كثيرون ونسى هذا الطبيب المتسرع وأتباعه أن الجذام كثيرا ما يصـيب من لا يأكلون السمك الا لماما ، وأنه كثيرا ما ينجو من الاصـابة به سكان موانىء يسرفون فى أكل السمك حتى يـكاد السمك أن يكون طعامهم الوحيد !

هـذه النقيضة الكامنة فى طبيعـة الجنس البشرى كثيرا ما تنتهى بالاعتقاد بالخرافات والتسليم بصحة الاوهـام ، فاذا صدفت مرة أو مرات نبوءة عراف بادر الانسـان بتصديقه بعد ذلك ، متغافلا عن المرات التى يثبت فيها كذب هذا العراف ! وينعق البوم فيتفق أن تقع على أثر نعيقه كارثة ، فيبادر الانسان الساذج بالاعتقاد بأن نعيق البوم ينذر بالكوارث دون أن يضع فى حسابه عشرات المرات التى يسمع فيهـا هذا النعيق ، دون أن يعقب ذلك سوء !

٢ ــ أوهام الكهف (١) : تعبر أوثان الجنس عن نقيصة فى طبيعـه الجنس البشرى بوجـه عام ، وتعبر أوثان الكهف عن الأخطاء التى يقع فيها الانسـان مسوقا بشخصيته الفردية التى تتضافر على تكوينها تربيته وثقافته ومهنته ونحـوها من عوامل لا يتحتم أن يشـاركه فيها كـل انسان .

من هنا اختلفت نظرة الناس الى الحيـاة ، وتباينت وجـوه الرأى عندهم وكثيرا ما تنتهى ميول الفرد الخاصـة به الى ايقاعـه فى أخطاء

---

(١) Idols of the Cave.

جسيمة ، فيعمى عن الحقائق التى تتنافى مع أهوائه ونزواته . ويفهم الأمور على غير وجهها لمجرد أن حقيقتها تتنافى مع رغباته . فمن الناس المتفائل المقبل على الحياة . والمتشائم النافر من الدنيا ومن فيها . منهم السمح الكريم النفس . والمتعصب الحاقد ... ولا يمكن ان تبدو الامور فى نظر الجميع على وجه واحد . من هنا وجب الحذر من الانسياق مع الأهواء الذاتية والميول الشخصية اتقاء للخطأ وتفاديا للزلل .

٣ ــ أوهام السوق (٢) : وهى تعبر عن الأخطاء التى تنشأ عن غموض اللغة أداة للتفاهم والتعبير عن الافكار .

والمعروف أن نشأة الألفاظ فى أى مجتمع ترجع الى حاجاته العملية. وتصوراته العلمية . ولكن سرعان ما تتحكم هذه الألفاظ فى تصور الناس للأشياء ، وكم أفاد السوفسطائية قديما من غموض الألفاظ . واستغلوا اشتراكها فى هدم حقائق العلم ومبادىء الاخلاق ، بل فى تأييد موضوع ومعارضته معا ! وسبيل الخلاص من هذا أن تحدد معانى الألفاظ وتعرف مدلولاتها على وجه دقيق ــ كما أشار بهذا سقراط فى مناقشته للموقف السوفسطائى .

٤ ــ أوهام المسرح(١) : وهى تعبر عن الأخطاء التى يقع فيها الانسان عن وعى بسبب تسليمه بآراء الفلاسفة والمفكرين الذين أثاروا اعجابه ، فالمذاهب الفلسفية التى تلقاها عن السلف تشبه المسرحيات التى تشير الى عوامل من خلق مؤلفيها وليست من الواقع فى شىء ، وشر ما فى الأمر أن الانسان متى اعتقد فى صحة رأى تلقاه عن غيره . تعذر عليه بعد هذا ان يتخلى عنه عندما يثبت له بطلانه !

ومن أظهر الأمثلة أن أرسطو كان يرى أننا اذا ألقينا بجسمين مختلفى الثقل من مكان مرتفع . بلغ الاثقل الارض قبل الاخف ، وآمن

---

(١) Idols of the Market Piace.

(٢) Idols of the theatre.

العالم بعده بهذا قضية مسلمة نحو عشرين قرنا من الزمان ! وسلق استاذ فى جامعة بيزا هو « جاليليو » برج الجامعة وأجرى أمام جمع من أساتذتها تجربة يثبت بها بطلان هذا الزعم . وألقى بجسمين مختلفى الوزن — بعد أن فرغ الهواء الذى يؤثر فى سرعة سقوطهما — فسقط الجسمان فى وقت واحد ! وأثبت بهذا أن اختلاف سرعة السقوط مرده الى مقاومة الهواء وليس الى اختلاف ثقل الأجسام — على نحو ما أشرنا من قبل — ولكن شهود التجربة من العلماء أنكروا أمرها . استنادا الى أن أرسطو قد قال غير ذلك ! بل أنبوا « جاليليو » لأنه فكر فى البحث فى موضوع سبق أن عالجه أرسطو وأبدى فيه رأيا !! واضطر جاليليو الى ترك منصبه فى جامعته !

واخترع « جاليليو » المقراب (التلسكوب الذى يقرب البعيد) ورأى به كلفا على وجه الشمس • وأراه لغيره من العلماء ، فقال بعضهم : انى بحثت فى كتب أرسطو فلم أجد فيها ما يثبت وجود هذا الكلف ! لابد أن الكلف موجود على أعين الذين ينظرون من خلال هذا الذى يسمونه بالمقراب ! ! وأمثلة هذا كثيرة •

هذه هى الأوثان التى تؤدى بالناس فى حياتهم اليومية ، وبالباحثين فى دراساتهم العلمية ، الى الوقوع فى الخطأ ، تحجب عنهم الحقائق وتجرهم الى مهاوى الزلل ، ومن أجل هذا حذر « بيكون » من مغرياتها وأوجب تحرير العقل من سيطرتها ، عن طريق الاعتصام بالأناة والصبر وعدم التعجل فى اصدار حكم فى موضوع قبل أن تتوافر لنا مبرراته ، بهذا تتجنب مفاتن الضلال منذ البداية •

الجانب الايجابى فى منهج بيكون :

تحدثنا عن الجانب السلبى فى منهجه بوجه عام ، ونضيف الآن كلمة عن جانب منهجه الايجابى . وخلاصته أن الباحث — متى جنب نفسه مواطن الزلل على النحو الذى أسلفناه — كان عليه أن شرع فى

جمع أكبر عـدد ممكن من أفراد الظاهرة التى يريد دراستها . توطئة لوصفها وكتابة تاريخ يقرر حالتهـا . على ألا يقنع باختيار الأمثلة التى تؤيد القانون الذى يفسر الظاهرة . لان مثلا واحدا يتنافى مع القـانون كفيل بنقضه ولو أيدته مئات الشـواهد . من هنا كانت الأمثلة السلبية أهم فى مجال البحث العلمى من الامثلة الايجابية المؤيدة .

ويعقب الباحث على هـذا بترتيب الشـواهد التى جمعها فى ثلاث قـوائم :

أولاها قائمة حضـور أو اثبات (١) ، وقائمة غيبة أو نفى (٢) وقائمـة مقارنة أو تفاوت فى الدرجـة (٣) ، تجمع القائمة الأولى جميع الشواهد التى تبدو فيها الظاهرة المراد بحثها ، وقد درس « بيـكون » ظاهـرة الحـرارة ليعرف أسبابها ونتائجها ، فسجل فى قائمـة الحضـور سبعة وعشرين مصـدرا من مصـادرها ، كأشعة الشمس والصواعق ولهب النار والشهب والاحتكاك والأجسـام الحية ونحوها ، وأحصى فى قائمة النفى جميع الأمثلة التى تقابل الشـواهد السـالفة وتنعدم فيها ظاهرة الحرارة ، فسجل أمـام امثلة الاثبـات امثـلة مضادة فى قائمة الغيـاب فاذا كانت الشمس من مصـادر الحرارة ، ففى القمر وغيره من الاجـرام السماوية تنعدم الحرارة ، وبهـذا يتيسر للباحث أن يستبعد هـذه الأجرام لان منها ما يشيع الحرارة ومنها ما تنعدم فيـه هذه الظاهرة . واذا كان دم الحيوانات الحية من مصـادر الحرارة فان دم الأسـماك والأجسـام الميتة يوضع فى قائمة الغيبة . ويجرى على هذا الغرار فى سائر الشواهد ، وفى قائمة المقارنة أو تفاوت الدرجـة يسجل الشواهد التى تظهر فيها الحرارة بدرجـات تتفاوت قوة وضعفا . وقـد أحصى بيكون فى هذه القائمة احدى وأربعين حـالة ، وبهذا يستبعد الشـواهد غير المتغيرة ، ويستخلص مما بقى علة الظاهرة ، وبهذا تبدو أهمية القـوائم

---

(١) Of affirmatives.

(٢) Of negatives

(٣) Of degrees.

الثلاث فى حذف (استبعاد) ما يبدو غير ضرورى لوجود الظاهرة •

وهذا الاقصاء (أو العزل أو التنحية) عمل له خطره الملحوظ فى منهج البحث العلمى الذى يهدف الى الكشف عن علة الظاهرة •

وهذه القوائم الثلاث تذكرنا بطرق التثبت من صحة الفروض عند «مل» اذ أن بيكون — وان كان قد أوصى بعدم الاكثار من الفروض منعا لبلبلة الفكر — الا أن قائمة الحضور عنده تذكرنا بقاعدة التلازم فى الاتفاق عند مل ، كما تذكرنا قائمة الغيبة عنده بقاعدة التلازم فى التخلف • وتذكرنا قائمة المقارنة عنده بقاعدة التغير النسبى — على نحو ما أشرنا من قبل(١) •

وقد انتهى « بيكون » من هذه الدراسة التجريبية لظاهرة الحرارة الى أن الحركة تلازم كل جسم حار ، وأنها تتمشى فى زيادتها ونقصها طردا مع ازدياد الحرارة ونقصانها ، ومن ثم اعتبر الحركة علة حدوث الحرارة •

وقد أوصى « بيكون » الباحثين عن الحقيقة بأن يلتزموا التروى والأناة مع الحرص على تكرار التجربة وتنويعها دون الاكتفاء بملاحظة الظواهر التى تقع من تلقاء نفسها ، وحذرهم من التسرع فى اصدار أحكام عامة بعد ملاحظة قلة من الظواهر لا تبرر هذه الأحكام ، فتفادى بهذا نقصا ملحوظا كان يصيب التفكير فى العصور السالفة ، وعلى هدى مشورة بيكون سار المنهج التجريبى الحديث •

وقيمة هذا المنهج ليست مقصورة على الدراسات العلمية وحدها ، بل تجاوزها الى تصرفاتنا اليومية ، اذ أنه يزود الانسان المستنير بطريقة يفضى اتباعها الى حل ما يعترضه فى حياته الدنيا من مشاكل ، فيعرف

---

(١) انظر ما كتبناه من قبل عن طرق الاستقراء عند مل •

الظروف التى أدت الى وجودها . والنتائج التى ينتظر أن تفضى اليها . ومن ثم يستطيع أن يتفادى شرها ، وأن يتحرر من بلاياها .

هكذا أراد بيكون — كما أراد معاصروه وسابقوه من رواد الفكر الحديث — الالتجاء الى الطبيعة وملاحظة ظواهرها ، وعدم الاكتفاء بالاستدلال القياسى القديم الذى اعتمد عليه مفكرو العصور القديمة والوسطى ، ولكن فضل بيكون على أقرانه أنه كان أقدرهم على التحرر من سلطان أرسطو وسيطرة منهجه ، وأمهرهم فى تفصيل مراحل المنهج الجديد ، لقد سار مع الركب ولكنه سرعان ما تولى قيادته وانتزع رياسته ، واذا المنهج الذى كان صدى بيئته يطبع أوربا بطابعه ويتجلى فى سلسلة من الجمعيات العلمية نشأت للبحث التجريبى ، وقامت على رفض السلطة مصدرا للحقيقة ، وكان من أظهر هذه الجمعيات مدرسة الطبيعيين الفلورنسيين (عام ١٦٥٧) والجمعية الملكية (لتقدم العلوم فى لندن ١٦٤٥) وتلتها أكاديمية العلوم فى فرنسا (عام ١٦٦٦) ثم أكاديمية دى ڤنشى فى روما وأكاديمية دل شمنتو (١٦٥١) Academia del Cemento فى فلورنسا ، وشاع انشاء مثل هذه الجمعيات فى أوربا كلها ، وعلى نمطها نشأت مراصد باريس وجرينتش (عام ١٦٧٧) كما ذكرنا فى كتاب سابق (١) .

ولكن بيكون لم يستهدف بمنهجه كشف القوانين ، وانما جعل منهجه التجريبى طريقة لبيان صور الكيفيات ، ان غايته أن يكشف عن « صور الظواهر » ليعرف الخواص الذاتية للاشياء توطئة لسيادتها والسيطرة عليها ، ولهذا قيل ان منهجه لا يخلو من طابع ميتافيزيقى ! الى جانب ما انطوى عليه من وجوه النقص التى أغرت الكثيرين من

---

(١) قارن J. Nichol, Francis Bacon (Part II.) فى الفصل الثالث ص ١٥٠ — ١٨٩ ، والاستاذ عباس محمود العقاد ، فرنسيس باكون ، مجرب العلم والحياة ١٩٥٤ . وكتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ ص ٢١٢ وما بعدها .

الباحثين بسهاجمته والحط من شـأنه . فأنكر « ماكولى » + ١٨٥٩ Macaulay جدة منهجه وزعم أنه خلو من كل أصالة ، لأنه طريقة الناس فى كل زمان ومكان ! وأنكر عليه دى ميستر J de Maistre أنه منح العقل أداة جديدة للبحث . اذ استخدم الكثيرون من الباحثين قواعد المنهج التجريبى قبل أن يظهر بيكون وينشىء منهجه ، بل قرر كلود برنار + ١٨٧٨ أن بيكون لم يكن عالما ولم ينتفع بمنهجه ولم يستطع أن يفهم نظام المنهج التجريبى وسره ، دليله على هذا أن بيكون قد أوصى بالابتعاد عن الفروض والنظريات ، وهى ألزم ما تكون للمنهج التجريبى . وزعمت سوزان ستبنج + ١٩٤٣ L. S. Stebbing أنه أساء فهم أهمية الفرض والاستنباط الرياضى فى البحث العلمى ... الى آخر الحملات التى شنها عليه خصومه .

على أن قيمة الفرض فى منهج البحث العلمى كانت مثارا للجدل بين المفكرين . استهان بالفرض — مع بيكون « أوجيست كونت » بل استهجن استخدام الفروض فى البحث العلمى آخرون (١) كما تحمس لاستخدامها غيرهم (من أمثال كلود برنار وروبرت هوكس R. Hooks وويول + ١٨٦٦ (Whewell) وايرنست ماخ + ١٩١٦ Mach ومن اليهم .

على أن بيكون لم يغفل استخدام الفرض فى مناهج البحث ، وان حدد مجاله وشرائطه ، وحذر من الاسراف فى افتراضه والاسترسال مع الخيال الذى يقتضيه ، مخافة أن تضيع الحقائق فى غمرة هذا الخيال . وقد كان — مع كل ما قيل فيه — أول من وضع اساس المنهج التجريبى الحديث فى أوربا ، ولا يضيره ما انطوى عليه منهجه من وجوه النقص. فذلك شأن كل تقدم علمى ملحوظ ، وقد تكفل باستيفاء هذا المنهج من

---

(١) اعتمد أعداء الفروض على نص مضلل قال فيه نيوتن : « انى لا أفترض فروضا » واتخذوه اماما لهم ، مع انه كان يرد على الديكارتيين الذين اعتبروا نظريته فى الجاذبية فرضا كفروض مفكرى العصور الوسطى وقد كان نيوتن لا يحارب الا الفروض التى تستند الى الخيال ولا تعتمد على الملاحظة الحسية .

جاء بعده من الباحثين . وقام بأظهر التعديلات التى أكملت نقص المنهج عند « بيكون » كلود برنار Claud Bernard فى فرنسا وجون ستورت مل J. S. Mill فى انجلترا ، رفض أولهما ان تستقى الحقيقة من الأدلة النقلية ، ونبه الى خطورة الاعتماد على شهرة السلف ، وطالب باصطناع الملاحظة والتجربة مع الاستعانة بالنظر العقلى . بل أعلى من شأن الفرض العلمى حتى هاجم موقف بيكون منه ، وأما « مل » فقد وضع القواعد التى يمكن بها التثبت من صحة الفرض أو خطئه — كما عرفنا عند الحديث على تحقيق الفروض عند جون ستورت مل (١) .

هذا هو المنهج العلمى الذى زاد الانسان سيطرة على الطبيعة وتسخيرا لمواردها ، ويسر له الحياة وزادها راحة ورخاء ، وكان بهذا قوام حضارتنا المادية الراهنة .

حسبنا هذا بيانا موجزا عن فضل أرسطو قديما وبيكون حديثا فى تاريخ منهج البحث العلمى ، ولنعقب على هذا بكلمة عن مكان التراث العربى من مناهج البحث العلمى .

البحث التجريبى العلمى فى التراث العربى :

قدر للمنطق الأرسطاليسى أن يسود التفكير الغربى والشرقى على نحو ما أشرنا من قبل ، ومع هذا تعرض لحملات شنها عليه جمهرة فقهاء الاسلام ومتكلموه ، « لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها للعلوم

---

(١) بالاضافة الى ما ذكرنا فى هوامش صفحات هذا الفصل وما سنذكره فى نهايته انظر :

Churchman, C. West. Elements to Logic and Formai Science
B. Russell, Principles of Mathematics
A. D. Ritchie, Scientific Method
H. Poincaré, La Science et l'Hypothèec
A. Lalande, Les Theories de l'Induction et de l'Expérimentation.

فى العربية حديثا كتب علمية أشرنا الى مؤلفيها آخر الفصل الثانى من الباب الرابع .

الفلسفية المباينة للعقائد » فيما يقول ابن خلدون . فرفض هؤلاء الترحيب بمذاهب الفلسفة اليونانية حين ترجمت الى العربية ، وكان المنطق القياسي أداة هذه الفلسفة التي توهم بعضهم أنها مخالفة للعقيدة ، فحاول هؤلاء أن يستعيضوا عن هذا المنطق بمنطق يلائم عقيدتهم ، ولعل هذا أن يكون قد ساعد على الاتجاه فى غير البحث الدينى الى منطق الاستقراء (١) . من هنا كان لمفكرى الاسلام فى العصور الوسطى — الى جانب عنايتهم الملحوظة بالبحث الفلسفى والدينى — اهتمام بالعلوم التى تصطنع مناهج الاستقراء . فاستخدموا فى دراستها الملاحظة وزاولوا التجربة واستعانوا بالآلات التى مكنهم من صنعها روح العصر الذى عاشوا فيه ، وعنهم أخذت أوربا الحديثة هذا النزوع العلمى الذى كان قوام المدنية الحديثة ، وقد أشرنا من قبل الى العلوم التى نضجت واستقلت عن الفلسفة على يد العرب ، وحسبنا الآن أن نقول فى علم الطب ان الاسلام قد قضى على الكهانة وحارب الشعوذة وقاوم استخدام السحر فى معالجة الأمراض ، فانصرف أطباء الاسلام عن طب الخرافة الى طب عملى يقوم على الملاحظة والتجربة ، ويستعين بالآلات فى طب الجراحة ، وكان هذا فى وقت حرمت فيه الكنيسة فى أوربا صناعة الطب الذى يعالج الأمراض ، استنادا الى أن المرض عقوبة من الله ! ! بل ان المتدينين فى مطلع القرن العشرين قد ثاروا على « متشنيكوف » E. Mitchnikoff ‏+ ١٩١٦ فى فرنسا ، لأنه تمكن من علاج الزهرى بمرهم كلورور الزئبق ! وكان من أعلام الطب التجريبى فى الاسلام أبو بكر الرازى بكتابه الضخم « الحاوى » الذى أتمه تلامذته بعده و « ابن سينا » بكتابه المعروف فى « القانون » وغير هذين مما ترجمه الأوربيون وعولوا عليه فى دراسة الطب حتى مطلع العصور الحديثة .

ومثل هذا يقال فى علوم أخرى اصطنع فيها أهلها من رواد الفكر العربى مناهج الاستقراء كالفلك (عند أبى معشر البلخى المتوفى سنة

---

(١) قارن د . على النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام .

٩٩٥ م) وابن يونس المصرى (١) فى مرصده بجبل المقطم (٢) . وعلم الطبيعة عند الحسن ابن الهيثم (٣) ، الذى كان أكبر علماء الطبيعة فى الاسلام ، ومن أعلامهم فى تاريخ هذا العلم فى الدنيا ، والكيمياء عند جابر بن حيان (المتوفى سنة ٨١٣ م) وغير هؤلاء ممن لا تزال أسماؤهم من ألمع الأسماء فى تاريخ العلوم التجريبية . وفيما ذكرناه عن « رواد الفكر العلمى من العرب » (٤) ما يكفى . وحسبنا أن نشير الى منهج الاستقراء عند الحسن بن الهيثم (٥) وسلفه جابر بن حيان .

منهج الاستقراء عند جابر وابن الهيثم :

قلنا ان علم الطبيعة بمعناه الحديث يتميز بمنهجه التجريبى الذى يصطنعه فى دراسة ظواهره ، لوضع قوانين عامة تفسر الظواهر التى يتناولها بالدراسة ، فاذا توصل علماؤه الى هذه القوانين العامة تيسر لهم تطبيقها على جزئيات أخرى عن طريق القياس ، وهذا هو المنهج الذى وضع أصوله فى تاريخ الفكر العربى ابن الهيثم ، واستخدمه بالفعل فى دراساته التجريبية ، اذ كان ابن الهيثم مع شيوع منهج القياس فى عصره يستخدم الاستقراء ويوصى به فى كل بحث تجريبى ، وقد عرض منهجه فى مقدمة كتابه « المناظر » فأوصى بأن يبدأ الباحث باستقراء الجزئيات ،

---

(١) مات عام ١٠٠٨ م ـ وقد انقطع بمرصد فلكى أيام الحاكم ونشرت ارصاده فى جداول عرفت فى تاريخ علم الفلك بالرصد الحاكمى . وقد عولت عليها أوربا حتى عصر النهضة .

(٢) ومثل هذا المرصد فى تاريخ الاسلام فى العصور الوسطى كثير . منها مرصد المأمون (منذ عام ٨٢٩ م) ومرصد مراغة الذى عمل فيه نصير الدين الطوسي قرب بغداد .. اما أوربا فقد أنشأ فردريك الثانى أول مرصد فيها ليعمل فيه تيوخربراه Tycho-Brahe (١٥٤٦ – ١٦٠١) .

(٣) يسميه الفرنجة Alhazen وقد مات بالقاهرة عام ٤٣٠ هـ – ١٠٣٩ م .

(٤) انظر ما كتبناه قبل ذلك عن رواد الفكر العلمى عند العرب فى مطلع هذا الفصل .

(٥) أنظر : د . مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ـ بحوثه وكشوفه .

أى ملاحظة الظواهر الحسية الجزئية . ولا يقنع باستخدام الملاحظة وتصفحها وتحديد خصائصها وصفاتها . ولكنه كان يستخدم التجربة Experiment وقد سماها « بالاعتبار » ومعنى هذا ان دراسة هذه الظواهر الجزئية قد تكفى فيها الملاحظة التى تسجلها وهى تبدو من تلقاء نفسها ، وقد تتطلب دراستها تهيئة ظروف تدرس فيها ، ويقتضى هذا تغييرا وتعديلا وتحويرا فى أحوالها . وعن طريق هذه الملاحظات والتجارب تيسر لابن الهيثم استخلاص الحقائق ووضع القوانين العامة ، بل لم يقنع باستخدام الملاحظة المقصودة ، بل استعان بالآلات والأجهزة على غرار ما يفعل الآن المحدثون والمعاصرون من العلماء الطبيعيين .

لم يكتف ابن الهيثم بهذا الاستقراء — كما اكتفى بيكون — بل عقب عليه بالقول بأن الأحكام العامة (القوانين) التى نتوصل اليها عن طريق هذا الاستقراء ، يمكن تطبيقها على جزئيات أخرى عن طريق القياس ، وهذا هو ما يفعله اليوم العلماء الطبيعيون .

ويزيد من تقديرنا لهذا العالم أن نذكر أنه لم يقنع بوضع خصائص المنهج العلمى على النحو السالف الذكر ، وانما باشر تطبيقها فى دراساته ، ونفذ بالفعل كل ما أوصى به غيره من الباحثين ، وقد نقلت آثاره — وآثار أقرانه من مفكرى العرب — الى اللغة اللاتينية أواخر العصر المدرسى ، وكان لها أثرها الملحوظ فى التفكير العلمى عند المحدثين من الغربيين .

هذا ما يدين به منهج البحث العلمى فى علم الطبيعة عند الحسن بن الهيثم ، وشبيه بهذا يمكن أن يقال فيما يدين به هذا المنهج فى علم الكيمياء لسلفه جابر بن حيان (1) . ويكفى الآن أن نقول انه فصل فى بيان خطوات منهجه ، ومصادر حقائقه الكونية ، فاذا هى ملاحظة للظواهر ، واجراء تجارب عليها — وكان يسمى التجربة بالتدريب —

(1) مات جابر عام ٨١٣ م أى قبل أن يموت ابن الهيثم بمائتين وستة عشر عاما كما لاحظنا من قبل ، وقد أشرنا الى أن المعاصرين من المستشرقين يعدون وجوده أسطورة .

وافتراض فروض لتفسيرها . تنشأ عنها نتائج يمكن التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع الى الواقع . واذا كان « بيكون » قد وقف عند الملاحظة والتجربة ، وتردد فى استعمال الفروض ، ثم أغفل القياس بل خصه بهجومه ، فقد تجاوز « جابر » مرحلة الملاحظات والتجارب الى استخدام الفروض ، بل جمع — قبل بيكون بأكثر من ثمانية قرون من الزمان — بين الملاحظة والقياس الصورى (١) .

وفى خاتمة هذه الاشارة الموجزة نقول أن مشكلة العلية التى تعتبر أساس الاستقراء عند المحدثين من مناطقة الغرب ، قد تناولها رواد الفكر العلمى عند العرب بدراسة عميقة جادة ، سبقوا بها مناطقة الغرب فى معرفة شرائطها وقوانينها . وفى اشاراتنا القصيرة فى حديثنا عن طرق التثبت من صحة الفروض العلمية ، ما قد يكفى دليلا على مدى توفيقهم فى دراسة مشكلة العلية ، وحسبنا الآن هذا فان فى عزمنا أن نفرد للعلم وفلسفته فى تراث العرب كتابا مستقلا .

بقى علينا أن نقف قليلا للموازنة بين خصائص المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية ، عسى أن يزيدنا هذا فهما للفروق التى تفصل بين العلم والفلسفة — برغم ما بينهما من وجوه الاتفاق .

---

(١) وعرف مفكرو العرب — الى جانب المنهج التجريبى فى استقاء الحقائق الكونية — ان العلوم الدينية تستقى حقائقها من الكتاب والسنة وتقوم مناهجها على تحرى صدق الرواية وصحة السند . وأن العلوم الفلسفية تستقى حقائقها من العقل ويختبر صدقها بمنطقه وبرهانه ، وأن علم الكلام يبدأ بالتسليم بقواعد الايمان كما وردت فى الكتاب . ثم يأخذ فى التدليل على صحتها بالعقل ، وتفنيد الشبه التى تحوم حولها بالمنطق ، أما التصوف فمنهجه الكشف أو الذوق أو الحدس أو العيان الذى يقابل البرهان العقلى — ويتهيأ للصوفى بعد تصفية نفسه من ادران جسمه ، بالمجاهدة والتهجد والتعبد والصيام وذكر الله ونحو هذا مما يعانيه الصوفى بمجاهداته ورياضاته . وشتان بين العلم الذى يحصله العلماء والحكماء بالتعلم والاستدلال ، وبين العلم الذى يهجم على قلب النبى أو الولى دون نظر أو تعلم ، فان الطريقة التى تنكشف بها الحجب عن أعين القلوب ، ليتجلى ما هو مسطور فى اللوح المحفوظ ، هى التعبد وليست التأمل ، وأقصى الرتب رتبة النبى الذى تتكشف له كل الحقائق وأكثرها من غير اكتساب وتكلف ، بل يكشف الهى فى أسرع وقت ، فيما يقول الغزالى (فى الاحياء ج ٣ ص ١٦) .

فى خصائص التفكير العلمى والفلسفى

تمهيد ـ مميزات المعرفة العامية ـ خصائص التفكير العلمى : (١) بدء البحث بشك منهجى ـ (٢) استقاء الحقائق من التجربة وحدها ـ (٣) التسليم بمبادئ فى مقدمتها مبدأ الحتمية ـ (٤) النزوع الى التكميم ـ (٥) التزام الموضوعية ـ (٦) استخدام خيال العالم ـ (٧) توخى النزاهة ـ (٨) الحاجة الى الثقافة الواسعة ـ حقيقة ننبه اليها .

تمهيد :

تحدثنا عن الفلسفة نشأة وتعريفا وموضوعا ومنهجا ، واستيفاء للحديث عن مجالها ، نعقب بكلمة نحدد فيها خصائصها ، مقارنة بخصائص المعرفة العامية ، حتى يتبين لنا الفارق بين الفيلسوف والعالم ، وسنشير فى ثنايا ذلك الى بعض الخصائص التى تميز الفنان . وبهذا نكون قد حاولنا أن نفهم الفلسفة فى وسط ثقافى واسع النطاق ، وسنبدأ بعرض الخصائص التى تميز التفكير العلمى لأنها أكثر ثباتا واستقرارا . وأدنى الى اتفاق الرأى بين المفكرين . وواضح أن العلم المقصود فى حديثنا هنا هو العلم الطبيعى الحديث الذى استقل عن الفلسفة التقليدية موضوعا ومنهجا ـ وقد سبق لنا تعريفه (١) ـ ويقتضينا الايضاح أن نمهد بكلمة عن أهم خصائص المعرفة العامية (غير العلمية) . توطئة للحديث عن المعرفة العلمية والفلسفية :

مميزات المعرفة العامية :

تبدو المعرفة العامية فى صورة معلومات متناثرة استقاها أصحابها عن مشاهداتهم وخبراتهم الفردية . واستعانوا بها على ما يصادفهم فى حياتهم العملية من أمور .

فالمعرفة العامية تبدو فى صور أظهرها : أن الأشياء تبدو للعامى خليطا من جزئيات لا تقوم بينها روابط ، أو تقوم بينها علاقات وهمية تجعل المعرفة خرافية ، أو تكون الرابطة قائمة بين ظاهرة محسوسة

---

(١) نظر مطلع الفصل الثانى من الباب الاول فى هذا الكتاب .

وظاهرة غيبية . ثم ان هذه المعرفة العامية تقف عند الجزئيات (المحسوسات) ولا ترتفع الى التعميم . لأن تفككها يحول دون الوصول الى قانون عام يفسر الظواهر المشاهدة .

وتتمثل المعرفة العامية فى صورة صفات وكيفيات يخلعها الناس على الأشياء والموجودات بغير ضابط ، ومن ثم تفتقد الدقة التى ينشدها العلم وتلتمسها الفلسفة . وفى هذا النوع من المعرفة تبدو الأحداث ممكنة وليست ضرورية ، بمعنى أن الحوادث تتتابع من غير علة تحدثها ، فوجودها محض اتفاق ومصادفة ، وليس أمرا ضروريا محتوما كنتيجة لوجود علة توجب وجودها ، وقد يتوهم أصحاب هذه المعرفة أن للظواهر عللا غيبية لا يمكن التثبت منها بالتجربة ، فكسوف الشمس أو خسوف القمر أو نحوه من ظواهر طبيعية قد يرتد فى نظر العامة الى الأرواح الشريرة أو غيرها من علل وهمية غيبية لا سبيل الى التحقق منها عن طريق الملاحظة الحسية .

ويتمثل هذا النوع من المعرفة فى صورة آراء خاطفة وأحكام فردية سريعة يتأثر فيها أصحابها بأفكار سابقة تلقوها عن غيرهم فسلموا بها دون بحث أو تمحيص ، ومن ثم اتصفت هذه المعرفة بأنها ذاتية وليست موضوعية ، جزئية وليست كلية ، ممكنة وليست ضرورية ، وعكس هذا تماما تكون الحال فى المعرفة العلمية ، ولبيان هذا نقف عند :

أهم خصائص التفكير العلمى :

وردت خصائص التفكير العلمى متناثرة — صراحة أو تلميحا — فيما سلف من حديث ، وايضاحا لها نجملها الآن فيما يلى :

ان العلم وليد الدهشة — فيما قال أفلاطون من قبل ، ولكن هذه الدهشة يجب — لكى تمهد للعلم — أن تقترن بحب الاطلاع الذى ينطوى على الرغبة فى التماس المعرفة لذاتها ، وعندئذ ينزع الباحث الطلعة الى جمع أكبر عدد من الظواهر التى يتطلع الى دراستها ، ويتوخى أن يجرى عليها ملاحظاته فى دقة وأمانة وصبر ونزاهة ،

واقتصار على الواقع دون تجاوزه ، واعتصام بالشجاعة الأدبية فى احتمال المتاعب . ومواجهة الأخطار التى يحتمل أن يتعرض لها الباحث .

ومن أهم خصائص التفكير العلمى ــ التى تختفى معها نقائص المعرفة العامية التى أسلفنا ذكرها :

١ ــ بدء البحث بشك منهجى ارادى Methodical doubt : على العالم منذ البداية أن يقف من موضوع بحثه موقف الجاهل به ، أو من يتجاهل كل ما يعرفه عنه . وذلك خشية أن يتأثر أثناء بحثه بمعلومات سابقة يحتمل أن تقوده الى الضلال ، والعالم كالفيلسوف من حيث ان كليهما مطالب بأن يطهر عقله منذ بداية البحث من كل ما يحويه من معلومات حول موضوعه ، وقد حرص على التنبيه الى هذا واضعو مناهج البحث العلمى ، فمن ذلك أن « ديكارت » قد أوصى بأن يبدأ الباحث بشك منهجى ارادى يطهر به عقله من كل ما يحويه من أفكار سابقة حول الموضوع الذى يخضع للدراسة ، هذا الشك عنصر من عناصر اليقين ، يمكن الباحث من أن يحتفظ بحرية ذهنه كاملة . ويحرره من ضغط الأفكار الخاطئة التى تستبد بتفكيره . وتعوق انطلاق عقله (١) ، وقد رأينا كيف حرص « بيكون » فى الجانب السلبى من منهجه على تحقيق هذا الشرط ــ بصورة ما (٢) ــ فى بداية كل بحث ، بل لقد قيل ان من الأفضل للعالم ــ وللفيلسوف كما سنعرف بعد ــ أن يشرع فى بحثه وهو يجهل موضوعه . حتى يتسنى له أن يكشف عن حقائقه من غير أن يكون متأثرا بأفكار سابقة ، ومع أن هذا خطأ فى ذاته ــ لأن اتساع معارف الباحث تساعده على كشف المجهول من الحقائق ــ الا أن هذا الجهل أفضل من أن يشرع الباحث فى بحثه ، وفى ذهنه أفكار ملازمة تستبد به وتغريه ببذل الجهد لتأييدها ، واغفال

---

(١) سنعرف فى الفصل الاول من الباب الثالث ان الشك المنهجى من وضع ديكارت . وأن عرفت نواته منذ أيام أرسطو .

(٢) أنظر الجانب السلبى فى منهج بيكون ، فى « تاريخ منهج البحث العلمى » فى هذا الكتاب .

ما لا يتفق معها . وفى هذا ما يخالف أبسط قواعد المنهج العلمى . هذا هو الشك المنهجى الذى يمهد لكل بحث علمى — أو فلسفى — وهو غير الشك الحقيقى الهدام real or absolute doubt الذى يبدأ صاحبه شاكا — على غير ارادة منه — وينتهى شاكا برغم ارادته ! وسنعود الى الحديث عنهما فى الفصل الاول من الباب الثالث .

٢ — استقاء الحقائق من التجربة وحدها : فالعلم يبحث فى ظواهر جزئية تخضع لحواسنا ، وبمنهجه الاستقرائى ترتبط هذه الوقائع بعلاقات ضرورية ثابتة ، والتثبت من نتائج هذه المعرفة العلمية انما يكون بالرجوع الى الواقع ، أى باستفتاء التجربة الحسية وحدها ، واذا جاز للفيلسوف أن يجعل العقل مصدر المعرفة ومعيارها . وجاز للصوفى أن يجعل الحدس أو العيان أصل معرفته ومقياسها ، فان العالم لا يستمد حقائقه ، ولا يمتحن صوابها ، الا بالتجربة الحسية وحدها .

ولكن منهج التفكير العلمى لا يرفض شهادة الغير Testimony فى كل الحالات مصدرا للمعرفة العلمية ، فان تقدم العلم يقتضى الأخذ بشهادة الغير ، — متمما لملاحظات العالم وتجاربه ، أى أن شهادة الغير يمكن أن تكون مصدرا من مصادر المعرفة العلمية ، فالمجلات العلمية تجوب أقطار الأرض حاملة نتائج الابحاث العلمية . من مكان الى مكان. وقد لا يتسنى للقارىء أن يختبر صدقها بالملاحظة والتجربة ، ومن هنا كان أخذ العلماء بها — فيما فاتتهم معرفته — من أسباب التقدم العلمى ، وتقديرا لهذا التعاون أخذ الأمريكيون خاصة يجندون فى كل بحث طائفة من العلماء سموهم على طريقة لاعبى الكرة « فريق » Team

وهذا الى جانب أن منهج البحث العلمى يبيح للعالم أن يستعين فى بحثه بحقائق يأخذها عن غيره متى كانت لا تدخل فى اختصاصه . ولا يتعين عليه أن يتثبت بنفسه من صوابها ، متى تحرى أن يأخذها عن أهلها من صفوة العلماء الموثوق بهم ، فالطبيب يأخذ عن الكيميائى حقائق كيميائية متى وثق فى علم قائلها ... ومثل هذا يقال فى غير الطب من علوم .

ولكن منهج البحث العلمى يحذر الباحث من الأخذ بحقيقة يتلقاها عن غيره ، الا اذا قام بتحيصها بنفسه ما أمكنه ذلك ، أو وثق بصاحبها وكانت الحقيقة لا تدخل فى اختصاصه — ان شهادة الغير كثيرا ما يفسدها افتقارهم الى دقة الملاحظة وسداد التفكير . أو التسرع فى اصدار أحكام لا تبررها مقدمات . أو تحيزهم الى رأى دون رأى ... أو غير ذلك مما يشوه الحقائق .

٣ — التسليم مقدما بمبادىء ، فى مقدمتها مبدأ الحتمية أو الجبرية Determinism **أو السببية العامة** universal causality فالظواهر يتحتم وقوعها متى توافرت أسبابها ، ويستحيل أن تقع مع غياب هذه الأسباب ، وهذه الاستحالة هى ما يسمى بالضرورة ، فاذا ثار بركان وألقى بحممه ، دلت هذه الظاهرة على توافر أسباب أحدثتها ، وهى أسباب طبيعية لا ترجع الى قوى خفية أو غيبيات يتعذر التثبت منها بالخبرة الحسية . ومتى توفرت علل ظاهرة ، تيسر التنبؤ بوقوعها مقدما ، وهذا التنبؤ هو طابع العلم وروحه ، وهو وليد اطراد العلاقات بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، وهو يشهد بأن وقوع الحوادث فى نظر العلم ضرورى وليس ممكنا أو محتملا .

ويترتب على هذه الحتمية استبعاد القول بالقضاء والقدر Fatalism — وهو القول بأن الأشياء تسيرها قوى خفية عليا . لان فى هذا القول جبرية لا يمكن التخلص منها ، بينما يتيسر فى الحتمية تجنب وقوع الظاهرة المحتومة ، بالقضاء على أسبابها ، كأن يتفادى الانسان الاصابة بمرض معد بالابتعاد عن أسبابه ، وتستبعد الحتمية المصادفة والاتفاق. لأن الظواهر ضرورية بمعنى أن وقوعها ليس ممكنا محتملا — كما يتصور عامة الناس — وما أصدق « سبينوزا » حين قال ان القول بالمصادفة اعتراف بنقص المعرفة .

وقد جعل المحدثون العلة حادثة سابقة على الظاهرة سبقا مطردا ، وكان داڤيد هيوم أول من قام من الغربيين بهذا التفسير الجديد ، فالعلية مجرد « عادة ذهنية » تنشأ عند الانسان كلما رأى حادثتين

مضردتى الوقوع ، أو متتابعتين . فينشأ عن هذا فى ذهنه ، « اعتقاد » بأن اللاحق يعقب السابق . واقتران فكرة العلة بفكرة المعلول هو سبب الضرورة التى يزعمها العقليون فى قانون العلية . وقد أشرنا الى أن التقدم العلمى الذى تحقق فى القرن العشرين قد أدى الى أن تتخلى العلية عن مكانها ليحتله القانون العلمى (الطبيعى) ولهذا انصرفت العلوم الطبيعية عن البحث عن العلة والمعلول . الى البحث عن الظروف التى تسبق الظاهرة أو تعقبها .

ولكن العالم ما زال يفترض مقدما مدركات عقلية أو قضايا أولية يستخدمها مقدمات أعم من مقدماته . دون أن يعرض للبحث فى صوابها أو خطئها ، لأن ذلك يخرج العلم عن نطاق علمه موضوعا ومنهجا . فيترك البحث فى صوابها للفيلسوف .

٤ ـ النزوع الى التكميم Quantification أى تحويل الصفات والكيفيات الى مقادير كمية ، كانت الملاحظة الحسية أهم ركن فى منهج البحث العلمى ، أما اليوم فقد أصبح التعبير عن وقائع الحس بأرقام عددية يحتل مكان الصدارة من مناهج البحث العلمى ، فاذا عرض الباحث لدراسة الضوء أرجعه الى طول الموجات وقصرها ، واذ درس الصوت رده الى سعة الذبذبة ، واذا بحث فى الحرارة حولها الى موجات حرارية ، أو نظر فى اللون أحاله الى موجات ضوئية يحدثها . . . وهلم جرا ، وبهذا يتيسر للباحث أن يعبر عن الخواص الكيفية بمقادير كمية ، من أجل هذا كلف العلم بالقياس والوزن ، واخترعت تيسيرا لأبحاثه آلات وأجهزة تساعد على تحقيق هذا الغرض .

٥ ـ التزام الموضوعية Objectivity ويراد بها اقصاء الخبرة الذاتية لمعرفة الأشياء كما هى فى الواقع ، وليس كما يشتهى الباحث ويتمنى ، وفى هذا يختلف العلم عن الفن فى كل صوره . لأن الخبرة الذاتية أساس الفنون والآداب . فالفنان ينظر الى الشىء الذى يصوره ـ ان كان مصورا ـ أو ينظمه ـ ان كان شاعرا ـ من خلال عواطفه

وأحاسيسه وانفعالاته وأخيلته . أما العالم فان منهجه العلمى يقتضيه أن ينظر الى موضوع بحثه كما هو فى الواقع . ان الفنون ابتداع ذهنى تلقائى ، وأما العلم فيقوم على وصف الأشياء وتقرير حالتها كما هى فى الواقع ، والشخصية الفردية فى الفن تحتفظ بذاتها على مر الزمان . ومن هنا قيل فى التفرقة بين شخصية الفنان وشخصية العالم : الفن أنا والعلم نحن ! فيما يقول « كلود برنار » ، فاذا عرض لدراسة موضوع واحد مجموعة من العلماء ، انتهوا فى آخر المطاف الى نتائج واحدة ، وان اختلف بعضهم مع بعض حسموا الخلاف بالالتجاء الى الواقع . ومحك الصواب عندهم هو « التجربة » التى يمكن تكرار اجرائها — للتثبت من صحة النتائج — بطريقة موضوعية خالصة . أما فى حالة الفن فان المنظر الواحد يصوره الفنانون أو الشعراء فى صور شتى أو قصائد متباينة ، وبمقدار مايكون بينها من تفاوت وتباين ، يمكن أن تكون عبقرية كل من أصحابها !

٦ — **استخدام خيال العالم** : حقيقة ان دقة الملاحظة العلمية تتسم بالصرامة ، وأن العالم يتصف بروح نقدية عقلية . ولكن هذا لا ينفى حاجة العالم الى الخيال ، لأن العلم لا يستقيم بغير فروض تفسر الظواهر التى يدرسها وهذه تتطلب خيالا واسع المدى ، وان كان يختلف عن خيال الفنان كثيرا ، لأن خيال العالم وسيلة الى كشف الحقيقة دون تجاوز الواقع ، بمعنى أن نتائجه تندمج فى الواقع الى حد أن العالم لا يتردد فى التضحية بجمال الحقيقة متى ثبت عنده بطلانها ! أما خيال الفنان فانه يتخذ الحقيقة أداة للكشف عن الجمال ، فيستهدف الفنان تحريك المشاعر حتى تتجاوب معه ، ومن هنا قيل ان خيال « هوميروس » لا يعد له عند القدماء الا خيال العالم الرياضى « أرشميدس » .

٧ — **توخى النزاهة** Disinterestedness : ويراد بها تنحية الذات Self-elimination أى اطراح الهوى والتزام الحيدة واستبعاد الاعتبارات الشخصية وغير هذا مما يبعد الباحث عن هدفه فى كشف

الحقيقة . فالعالم لا يخضع بحثه لمصلحة ذاتية أو شهرة فردية أو عقيدة دينية أو فكرة قومية الى الحد الذى تنتفى فيه أمانته فى تقصى الحقيقة . عليه أن يجرد نفسه من أهوائها ونزواتها وميولها ما استطاع الى ذلك سبيلا . فالنزهة تقتضى انكار الذات Self-danial or abnigation والعزوف عن استغلال العلم لتحقيق مآرب شخصية ، فيظل العالم فقيرا فى الوقت الذى يثرى فيه أصحاب المصانع التى تطبق نظرياته . لأنه اختار التأمل ، وبالتالى اختار الفقر ! فيما يقولون ، برغم ما ترصده الحكومات والهيئات فى العالم المتمدين على البحث العلمى من ميزانيات . بل قلما ينال العالم مجدا أو شهرة الا بعد مماته !

من دلالات هذه النزاهة أن يتوخى العالم الحق الى الحد الذى يجعله ينقد نفسه ويدعو غيره لاثبات أنه مخطىء ! كما فعل « باستير » Pasteur حين شجع بوشيه Bouchet على أن يثبت صواب نظرية التولد التلقائى التى كان باستير يعتقد أنها خاطئة ! ومعنى هذا ان العالم يتقمص روح القاضى النزيه ، فيتجرد عن ميوله ومصالحه ، وينتظر فى صبر حتى يعرف كل ظروف القضية التى يتصدى للحكم فيها . ويفحص كل الأدلة المؤيدة والمعارضة فى غير تحيز ولا تعجل . وكل هذا يقتضى طاقة أخلاقية وذكاء ذهنيا ونزوعا نقديا لا يسهل توافره . ولا سيما فى العلوم التى تتخذ الحقائق البشرية موضوعا لها — والعالم الذى تعوزه النزاهة ، يكون موضع استخفاف واحتقار فى دوائر العلماء قيل ان العالم الألمانى هيكل + ١٩١٩ E. Heackel قد زور مرة فى صورة لجنين حيوان ، حتى تبدو قريبة الشبه بجنين الانسان ، فيثبت بهذا نظريته فى التطور ، أملا فى أن يذيع بعد هذا اسمه ! فلما كشف العلماء تزويره . واحتفلت أكاديمية برلين بعيدها المئوى ، دعت العلماء من شتى بقاع الأرض لحضور احتفالها . ولكنها حرصت على أن تغفل دعوة مواطنها « هيكل » !

وفى أكتوبر ١٩٧٦ طالعتنا كبريات الصحف البريطانية بآخر فضيحة علمية أهتزت لها الأوساط العلمية فى العالم المتمدين . ذلك أن « السير »

سيريل بيرت ✝ ١٩٧٢ Cyril Burt كبير علماء النفس فى بريطانيا . قد ثبت أنه استعمارى تعوزه الأمانة العلمية . اذ كان يؤكد فى كتبه أن الجنس الابيض يمتاز — عن غيره من الاجناس الملونة — بالذكاء والقدرات العقلية التى لا تخفى . وبالتالى يتعين على المسئولين عن اصلاح التعليم ان يضعوا برامج لتعليم الملونين بحيث تتلاءم مع مستوى الذكاء والعقل الهابط بالفطرة عندهم . ولا يشركونهم فى نوع التعليم الذى يتلقاه البيض ذوى المستوى الرفيع بالفطرة ذكاء وعقلا !! وأخذ تلاميذه من علماء النفس يروجون لهذه النظرية . حتى تصدى للكشف عن حقيقتها باحثون من علماء النفس فى أمريكا وانجلترا ، وتوخوا فى هذا ان يراجعوا أدلة النظرية فى كتب « بيرت » فتبين لهم جميعا بأن ذلك العالم المرموق قد زعم انه استعان بمصادر ثبت لهم أنها غير موجودة ، وأن أرقام الاحصاءات التى أيد بها نظريته مختلقة وملفقة وادى الكشف عن هذه الخيانة العلمية الى ان أصبح ذلك العالم المزعوم مثار السخرية فى دوائر العلماء . وعند من عرف بهذه الفضيحة من عامة الناس .

٨ — **الحاجة الى الثقافة الواسعة :** بمعنى أن يقف العالم على كل ما يعينه على فهم موضوعات علمه ، فالطبيب لا يكفيه أن يلم بعلم الاحياء ، وانما يتعين عليه أن يزاول علمى الكيمياء والطبيعة معا . ويتعمق دراسة علم النفس ، ومن أجل هذا عمدت كلية الطب الى تدريس علوم مختلفة مساعدة للطب فى سنة اعدادية ! وبسبب هذا أيضا ظهرت أكثر مكتشفات العلم على أيدى شيوخ طاعنين فى السن ، مثل « داروين » Ch. Darwin و « لامارك » Lamarck ومن اليهما ، بل ان « كلود برنار » يوصى من يعد نفسه لأن يكون عالما ، بأن يتزود بثقافة واسعة فى الفلسفة والفن معا ! فيعلن أنه برغم نفوره من الفلسفة يرى أنها تضفى على التفكير العلمى حركة تبعث فيه الحياة وتسمو به ، ويصرح بأن الفنان يستمد من العلم أسسا أرسخ ، وأن العالم يستلهم من الفن حدسا أصدق !

ومن الطريف أن يقال ان العرب فى عصورهم الوسطى قد سبقوا

الباحثين من الغربيين الى كل هذه الخصائص ، عرفوها وزاولوها فى أبحاثهم فعلا ! (١) .

حقيقة ننبه اليها :

بقيت حقيقة ضخمة ، يتعين علينا أن نقف عندها لننبه الى خطرها . اذ رب قائل يقول بعد الذى أسلفناه فى خصائص التفكير العلمى : أليس التفكير الرياضى تفكيرا علميا ؟ ان أكثر الخصائص السالفة الذكر لا تقال عليه قط ! وليس أدل على ذلك من أن العلوم الرياضية موضوعاتها ليست وقائع جزئية ، ومناهجها ليست تجريبية استقرائية ، ومقياس صواب نظرياتها لا يكون بالرجوع الى الواقع ، فكيف اذن تعتبر الرياضيات علوما؟ مع أن دقة الرياضة هى المثل الأعلى الذى تنشد العلوم الطبيعية تحقيقه فى دراساتها ! !

وردا على هذا نقول اننا أشرنا فى مستهل الحديث الى أن « العلم » فى هذا الحديث يراد به العلم الطبيعى وحده ، فالتفكير العلمى الذى تحدثنا عن أظهر خصائصه ، هو تفكير أهل العلوم الطبيعية التجريبية ، والا فان العلم أوسع معنى مما ذكرنا ، فالعلم يقال على العلوم الرياضية وهى بدقة نظرياتها مناط الثقة بين العلماء جميعا ، ويقال كذلك على العلوم الانسانية أى الاجتماعية (وان كانت تحتذى الآن حذو العلوم الطبيعية فى اصطناع مناهج التجربة) ويطلق العلم كذلك على علوم تتجاوز دراسة الوقائع الجزئية ، الى البحث فيما ينبغى أن يكون ، مصطنعة مناهج استنباطية عقلية كالعلوم المعيارية Normative وقد أشرنا الى الفلسفى منها عند الحديث على مبحث القيم العليا فى موضوع الفلسفة (وهى العلوم التى تضع معايير الحق والخير والجمال) .

وهكذا نلاحظ ان هناك تفكيرا علميا ، وآخر علميا فلسفيا ، لا يوصف ببعض الصفات السالفة الذكر ، ولكن العادة جرت بتحديد العلمى بالمعنى الضيق السالف الذكر ، عند الموازنة بين العلم والفلسفة .

---

(١) انظر بحثا مستفيضا لنا فى مجلة عالم الفكر (أكتوبر — ديسمبر ١٩٧٤) عن « خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين » .

أهم صفات العالم :

لعل فيما أسلفنا من خصائص التفكير العلمى ما يغنى عن العودة الى الحديث عن صفات العالم . فالعالم يتصف بالميل الى استقاء حقائقه من التجربة وحدها . ويلتزم الموضوعية فى البحث . ويتوخى النزاهة فى التفكير . ويتميز بثقافته الواسعة حتى فى مجال الفلسفة وميدان الفن ... الى آخر هذا الذى أسلفنا الحديث عنه ؛ ولكننا نريد أن نضيف الى هذا حاجة العالم الى الاحتفاظ بحرية تفكيره وشجاعته بحيث لا يخضع بحثه لسلطة علمية أو اجتماعية أو دينية أو نحوها مما يعوق التوصل الى الحقيقة ، ولا يميل ببحثه الى تأييد رأى لأن فيه مصلحة شخصية ، فيجعل البحث اشباعا لرغبة ذاتية أو تحقيقا لمصلحة ما ؛ ومن أخص صفات العالم الشجاعة الأدبية التى تمكنه من أن يصمد للدفاع عن الرأى الذى ينتهى اليه بحثه الموضوعى ، ويقف وراءه مهما ترتب على هذا من متاعب ، فاذا اقتنع ببطلان رأى يعتنقه تخلى عنه فى غير تردد ، كما أنه يتصف بالتؤدة فى اجراء أبحاثه ، والأناة فى اصدار أحكامه ، والتجرد عن حب الشهرة ما أمكن ذلك ، والاعتصام بالصبر الذى يقتضيه البحث ، وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد الى عالم الفلك الدنمركى « تيخو براه + ١٦٠١ Tycho-Brahe الذى لبث عشرين عاما يواصل فيها — مع تلامذته العشرين — جمع ملاحظات لاجراء بحثه فلما مات أخذ مساعده وخليفته « كبلر » + ١٦٣٠ Kepler يستغل هذه الملاحظات فى تحديد مدار المريخ ، وبعد تسع سنوات من العناء المتصل الذى كاد يسلمه الى الجنون ، توصل كبلر الى المدار البيضى ، وتسنى له أن يضع قانونه الأول الذى يقول فيه ان كوكب المريخ يرسم مدارا بيضى الشكل تقع الشمس فى أحد مركزيه ، وفى النصف الثانى من ذلك القرن (١٧) اخترعت منظارات فلكية فجة صعبة الاستعمال ، فاستخدمها فلكيو أسرة « كاسينى » Cassini ليلا فى حدائق باريس سنين طوالا تمكنوا بعدها من تطبيق قوانين كبلر على كل الكواكب وتوابعها ، وكان هذا أساس علم الفلك الحديث فيما يقول بعض المؤرخين .

داروين مثل أعلا للعالم :

ومن كل ما أسلفنا نرى أن أخص ما يميز العالم صـفات أخلاقية . بغيرها يتلف عمله ويفسـد بحثه • ولعل من المفيد أن نشـير الى حياة عالم تحققت فيه الخصـائص السالفة الذكر ، وهو « تشارلز داروين » + ١٨٨٢ Drawin صـاحب نظرية التطور : كان رجـال اللاهوت يرون أن الله قد خلق الأنواع دفعة واحـدة فى ستة أيام كل منها نهـار وليل ، وأنها مستقلة غير متصلة الأنسـاب ، وأنها لازمت صورها منذ خلقت لم يطـرأ عليها تطور ما ، فلما عـرض لدراسـة هذا الموضـوع « داروين » قضى أعواما يجوب الآفاق باحثا عن مادة يجمعها للدراسة . بحث فى بطون الأرض وأعماق البحار ، فى البراكين والجزر المرجـانية والغابات والبقاع المتجمدة والاستوائية ونحوها ، ولبث أكثر من عشرين عاما (من ١٨٣٧ الى عام ١٨٥٨) يقوم بأبحاثه فى دقـة وصبر وأناة ، لم يكتب خلالها مقالا ولم يلق محاضرة يعلن فيها نتائج أبحاثه ، حتى تلقى ذات يوم من عالم آخر (هو ألفرد رسل والاس) + ١٩١٣ A.R. Wallace خطابا ضمنه نتائج دراساته مستقلا فى الموضوع نفسه بعد دراسة عشر سنوات طوال ، ويقول فى خطابه انه لا ينوى أن ينشر بحثه ! ودهش « داروين » لأنه لاحظ من خطاب « والاس » انه توصـل الى نفس النتائج التى انتهى اليها « داروين » بشأن نشأة الكائنات الحية وتطورها فى ضوء قانون الانتخاب الطبيعى Natural Selection وطلب « والاس » أن تعرض خلاصة أبحاثه فى جلسة يعقدها مجمع « لينيوس » العلمى لانه لا ينوى نشرها !! فأعلنها داروين اجابة لطلبه مع خلاصة النتائج التى توصل اليها هو نفسه فى جلسة واحدة (فى يولية ١٨٥٨) وكان هذا بدء ظهور نظرية التطور فى صورتها العلمية (١) •

---

(١) من دلالات الامانة العلمية عند داروين أنه أشار فى مقدمة كتابه عن أصل الانواع الى والاس على النحو السالف الذكر ، بل أشار أيضا الى أن فكرة تطور الانواع قد نشأت بين عامى ١٧٩٤ و ١٧٩٥ على يـد جيتا Goethe فى المانيا وسانت هيلير St. Hilaire فى فرنسا . وارازم داروين — جد داروين المشهور — فى انجلترا ، ولم يكن هو وحده الذى كشف الفكرة •

والذى يعنينا من هذه القصة أن « داروين » حين عرض لدراسة موضوعه لم يحدد قبل البحث رأيه يجاهد لتأييده ، ولم يجار فى أبحاثه موقف الكنيسة باعتبارها صاحبة السلطة الدينية العليا . ولم يخضع لرأى شائع بين جمهرة الناس . ولا لنفوذ حاكم سياسى أو عالم معروف سابق عليه أو معاصر له . ولم يستق حقائقه الا من التجربة وحدها . ولم يدخل فى بحثه الخوارق أو الغيبيات أو التقاليد أو نحوها ، وكان فى بحثه الذى استغرق أكثر من عشرين عاما مثالا للصبر والأناة والتريث فى أصدار الاحكام ، والتجرد عن الأهواء الشخصية والمصالح الذاتية . فلم يتعجل شهرة ولم يقصد الى اثارة طنطنة حول اسمه ، وأحب الحق وأخلص له ، وكان نزيها حتى فى موقفه من « والاس » الذى كاد يسلبه ثمرة جهوده بعد هذا الزمن الطويل ، بل يصرح داروين انه راض نفسه على التحرر من كل المؤثرات حتى يتسنى له أن يرفض فى غير تردد أى رأى له يقتنع — بعد البحث والتمحيص — ببطلانه ، وأن يقف وراء كل فكرة هداه اليها البحث . وقد أثارت نظريته المعسكرات الدينية الدينية فى العالمين الأوروبى والامريكى ، وعرضته لحملات عنيفة ظالمة، فلم يرده هذا عن مواصلة الدفاع حتى قدر لها على يده وأيدى أتباعه أن تنتصر (١) .

حسبنا هذا ايضاحا لخصائص التفكير العلمى ومميزات المشتغلين به . ولعل فيما أسلفنا ما يضىء الطريق الى فهم :

أظهر مميزات التفكير الفلسفى :

تتفق المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية فى خصائص ، وتختلف فى أخرى ، وفيما ذكرناه عن الأولى ما يبرر الايجاز فى عرض مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما .

قلنا ان غاية العلم وضع القوانين العامة التى تفسر الظواهر الحسيه

(١) انظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة طبعة ثانية — فى الفصل الثامن : النزاع بين اللاهوت والعلم فى القرن الغابر ..

التى يتخذها موضوعا لدراسته . فهو يبدأ بدراسة الجزئيات المحسوسة وان كانت هذه الجزئيات لا تكون بذاتها علما (١) ، أما الفلسفة ــ بمعناها التقليدى ــ فانها لا تبحث فى الظواهر المحسوسة ، وانما تنصب على دراسة الوجود اللامادى ولواحقه ــ كما عرفنا من قبل .

واذا كانت طبيعة الموضوعات التى يدرسها العلم حسية يتيسر علاجها باصطناع المنهج العلمى الذى يقوم على المشاهدة والتجربة ، فان طبيعة الموضوعات التى تعالجها الفلسفة تقتضى اصطناع مناهج الاستنباط العقلى السالف الذكر ، ومن هنا قيل ان العلم والفلسفة ــ فى وضعهما التقليدى ــ يختلفان موضوعا ومنهجا .

واذا كان العلم يهدف الى الكشف عن العلل القريبة المباشرة للموجودات المحسوسة ، فان الفلسفة تهدف الى الكشف عن العلل الأولى أو القصوى للموجودات . يقول أرسطو قديما ان الفلسفة (ويقصد الفلسفة الأولى وهى ما نسميه الآن بما بعد الطبيعة) هى علم الموجود بما هو موجود (٢) ، ويقول ديكارت حديثا انها البحث عن العلل الأولى والمبادىء الصحيحة التى يمكن أن تستنبط منها علل كل ما نعرفه ، ان الفلسفة تبحث عن المبدأ الأول الذى صدرت عنه جميع الموجودات كما أشرنا فى الفصل السالف .

ومع أن الحقائق العلمية تستمد أصلا من التجربة ، بينما تستقى الحقائق الفلسفية من العقل (والحدس عند الحدسيين) فان العالم والفيلسوف متفقان فى عدم استقاء الحقائق عن سلطة ما ــ دينية كانت أو سياسية ، عرفية اجتماعية أو علمية أو غير ذلك ، من هنا وجب على كل منهما أن يبدأ بحثه بالشك المنهجى الذى يطهر العقل من أفكاره

---

(١) انظر رأى « رسل » عن الملاحظة فيما كتبناه عن « الملاحظة والتجربة » من قبل .
(٢) انظر ما كتبناه عن معنى الفلسفة فى الفصل الاول من هذا الكتاب

السابقة رغبة فى التوصل الى الحقيقة . ويبدو هذا فى الجانب السلبى فى المنهج التجريبى عند بيكون من ناحية . والقاعدة الأولى من قواعد المنهج الفلسفى عند ديكارت من ناحية أخرى (١) .

والمعرفة العلمية تتناول وصف الواقع وتقرير حالته بالملاحظة والتجربة . أما المعرفة الفلسفية فمن فروعها ما يتجاوز الواقع الى وضع المثل العليا التى تعبر عما ينبغى أن يكون (فلسفة القيم) .

ويستبعد العالم كل ما عدا التجربة مصدرا رئيسا لحقائقه ، ومع تسليم الفيلسوف باستخدام التجربة فى المجال الذى تصلح له — واعتبار المعرفة التجريبية ظنية — يستبعد كل ما سوى العقل مصدرا لحقائقه التى لا يمكن التوصل اليها عن طريق الملاحظة والتجربة ، وكثيرا ما أدى هذا ببعض الناس خطأ الى الظن بأن الاشتغال بالعلم أو بالفلسفة يقتضى انكار أو محاربة الوحى الالهى وحقائقه! مع أن مناهج البحث العلمى والفلسفى لا تبرر هذا الظن ، اذ ليس ثمة تناقض بين اخلاص العالم لأبحاثه العلمية والفيلسوف لتأملاته العقلية . وبين ولاء كل منهما — كانسان يحيا فى مجتمع — للعقيدة الدينية التى يدين بها ، وفى تاريخ العلم والفلسفة كثير من الشواهد التى تؤكد ذلك (٢) .

أهم خصائص الموقف الفلسفى :

وللموقف الفلسفى خصائص تميزه ، أجملها « باهم » Bahm — بجامعة مكسيكو الجديدة) (٣) فى تسع مميزات نجملها فيما يلى :

---

(١) انظر ما كتبناه عن قاعدة اليقين فى منهج البحث الفلسفى عند ديكارت ، والجانب السلبى فى منهج بيكون فيما كتبناه عن « منهج الاستقراء عند بيكون » .

(٢) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة — طبعة ثانية .

(٣) Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction, 1953, p. 12-13.

اولهـا أنه موقف قلق وحـيرة ودهشـة ، فالفلسفة تبـدأ بالقلق trouble الذى يعترى الانسان حين تصادفه ظاهرة تتطلب تفسيرا . وتصـدر عن الحيرة perplexity التى تستولى عليه حين يجد مشكلة تنتظر حلا ، وتنشأ عن الدهشة wonder التى تنتابه عنـد الشروع فى التفكير وتغريه بحب الاستطلاع ، ان وجود « مشكلة » تتطلب حلا . كفيل باثارة القلق والحيرة وحب الاستطلاع فى نفس الانسان .

وثانيهما أنه موقف تأمل وتفكير ، ان مجرد مواجهة مشكلة لا يكفى لايجاد موقف فلسفى ، بل لابد من ان تثير المشـكلة تفكير الانسان . وتخضع لتأملاته التى تستهدف وضع حل لها .

وثالثهما أنه موقف شـك يرفع صاحبه فوق الاعتقاد التعسفى الذى يفتقر الى مايبرره ، وبغير الشك (المنهجى الذى ينشـد المعرفة الحقيقية) لا يكون تفلسف « فالفلسفة موقف للعقل ازاء نظريات أو معتقـدات يسلم بها الناس عن جهل أو سـذاجة » وهى تأبى أن تقنع بالقضـية التقليدية التى تزعم ان كل لبيب يعرف لكل مشكلة حلها . فيما يقـول « وايتهيد » (١) ويؤكد هذا « باوسما » G. K. Bowsma حين يقول : ان وظيفة الفلسفة لا تقوم فى وضـع حلول لمشاكل ، بل تقوم فى تفنيد الحلول الموضوعة للمشاكل !

ورابعها أنه موقف تسامح وسعة صـدر ، اذ لا يكفى فى الموقف الفلسفى أن يساور الانسـان شك بصدد معتقداته ، بل يقتضى هـذا الموقف ان يستقبل معتقدات غيره بالتسامح وسعة الصدر ! انه يصغى لكل رأى . ولا يستخف بفكرة الا متى وجـد من الأسـباب ما يبرر استخفافه ، انه يستجيب لقول القائل ، متى اختلف عاقلان ، وجـد كل منهما ما يتعلمه من قرينه !

---

(١) نقلنا هذا عن المصدر السالف الذى يشير الى كتاب :
Alfred North. Whitehead, Modes of Thought. 1938.

خامسها أن صاحب الموقف الفلسفي يميل على الدوام الى الاسترشاد بما تشير به الخبرة ويمليه العقل . لأن أكثر المشاكل الرئيسة لا يتضمن فى باطنه كل حقائقه ، ومن أجل هذا اتسم الموقف الفلسفى بالاستعداد لاستبدال الآراء الحاضرة بغيرها متى أيدت الخبرة أو المنطق ذلك . وبالتفكير المنطقى كثيرا ما ننتهى الى ضرورة التخلى عن بعض معتقداتنا متى وجدنا فى غيرها ما يبرر التسليم به ، من هنا قيل ان الموقف الفلسفى يميل الى الاسترشاد بمنطق العقل .

وسادسها أنه موقف ارتياب وتعليق مؤقت للحكم . ذلك أن صاحبه يميل الى أن يظل فى ريب uncertainty بشأن كل موضوع لا يجد دليلا كافيا على صحته ، ويؤثر أن يعلق الحكم ويتوقف عن اصداره طالما افتقرت النتائج الى ما يبررها .

وسابعها أنه موقف نظر عقلى يرتفع فوق الشك الهدام الذى يؤدى بصاحبه على الدوام الى التوقف عن التفكير وتعليق الحكم ، ولا يبلغ مرتبة الاعتقاد الذى يعوق تفنيد الرأى المعتقد فيه ومناقشته ، واذا قيل ان الموقف الفلسفى يتميز بالجمع بين الشك والاعتقاد ، أريد بهذا أن الفيلسوف يحاول اذا لم تتوافر لديه عناصر الموضوع الذى يدرسه أن يجد له تفسيرا فى ضوء ما تهيأ له منها ، هذا موقف اعتقادى ولكنه ليس تعسفيا يقوم على الجزم برأى أو القطع بحكم ؛ وكما أن طبيعة التفلسف تنفر من الاعتقاد الجازم ، فهى تتنافى مع الامعان فى الشك الموغل الذى يعرقل النظر العقلى ويشل انطلاق التفكير .

وثامنها أنه موقف يتسم بالمثابرة ، اذ ليست الفلسفة الا محاولة متصلة لوضع تفسير للمشاكل ، والتأمل الخاطف أو الشك المنهجى المؤقت لا يكفى لجعل صاحبه فيلسوفا ، ان الموقف الفلسفى وليد تفكير نظرى استغرق زمنا طويلا ، والفلسفة التماس للفهم الذى يأبى أن يستكين لما يصادفه من مصاعب ، انه جهد عنيد فى سبيل التفكير الواضح الذى يكشف الحجب ويرفع عن الحقيقة الأستار ، ولا يقنع بحل نهائى لاية مشكلة تتناولها الدراسة .

وتاسعها أنه موقف يتجرد عن العاطفة والانفعال . فالفيلسوف يتميز بتفكيره الهادىء المتزن ، اذ أنه كفيلسوف — يرتفع فوق مؤثرات الحب والكراهية ، انه ينشد الفهم والادراك ، ومثله الأعلى أن يعلى صوت العقل ويخمد صوت العاطفة . وان كان تحقيق ذلك على الوجه الأكمل مثارا للجدل ، وقد ضاق بعض مفكرى الشرق بتطرف الغربيين فى التفرقة بين العقل والعاطفة (وبين الفلسفة النظرية والحياة العملية) وأشاروا الى أن الفلسفة — فى معناها اليونانى الأصيل على أقل تقدير ، ويراد به محبة الحكمة — تتضمن اتجاها عاطفيا نحو الحياة ، ومن هذا يهدف الموقف الفلسفى الى أن يكون انفعالا مجردا عن الهوى ، واثارة نزيهة محايدة للعواطف ! وهو ما يميل المعاصرون من العلماء الى تسميته بالميل الى تحقيق الموضوعية .

هذه هى خلاصة الخصائص التى يتسم بها الموقف الفلسفى فيما يرى « باهم » وفيها أجمل فى صورة جديدة كثيرا مما ورد متناثرا فى حديثنا السالف ، والرأى عندنا — تعقيبا على الفقرة الأخيرة فى حديثه — أن النزعة الموضوعية من أخص ما يميز المعرفة العلمية ، وأن تحقيقها على وجه قريب من الكمال ميسور لجمهرة العلماء الطبيعيين ، وأن النزعة الذاتية أخص ما يميز الابداع الفنى فى كل صوره — كما ألمعنا من قبل — فالعالم يدرس موضوعاته كما هى فى الواقع ، وفى طبيعة هذه الموضوعات ومناهجها الاستقرائية التجريبية ما ييسر ذلك ، أما الفنان فانه ينظر الى موضوعاته من خلال عواطفه وأخيلته وسائر مقومات شخصيته ، واذا كانت شخصيات العلماء وخلافاتهم تتلاشى أمام منهج البحث العلمى ، وتختفى آثارها فى القوانين التى يتوصلون الى وضعها ، فان روائع الفن — شعرا كان أو تصويرا أو موسيقى — تختلف باختلاف منتجيها ، وتسمو بمقدار ما فى عواطفهم من عمق أو سطحية ، وما فى أخيلتهم من سعة أو ضيق . أما الفلسفة فانها وان صدرت عن العقل وارتدت الى منطقه ، فانها وجهات نظر فردية تحمل طابع أصحابها ، ومن أجل هذا قيل انها تقف بين موضوعية العلم وذاتية الفن ، وان كانت الى الأولى أدنى وأوثق اتصالا .

وايضاحا لخصائص الفلسفة نضيف الى هذا — ما دمنا فى معرض التفرقة بين العلم والفلسفة والفن — أن العلم الطبيعى يشبه الفلسفة — عند جمهرة المحدثين والمعاصرين من أهلها — من حيث ان كليهما يهدف الى خدمة الحياة العملية على نحو ما أبنا من قبل . وان بدت تطبيقات النظريات العلمية فى مجال الصناعة والزراعة أوضح وأظهر ، أما الفن فان غايته لم تزل بعد مثارا للجدل . فمن الباحثين فيه من يجعل غاية الفن قائمة فى التعبير عن الجمال . على اعتبار أن الفن يصدر عن صاحبه كما يصدر الارج عن الزهر . والنور عن الشمس ... ومنهم من يوجب على الفنان أن يسخر فنه لخدمة الحياة والنهوض بها فى شتى مجالاتها ... وهذه مشكلة نرجىء الخوض فيها الى الفصل الأول من الباب الرابع .

أهم صفات الفيلسوف :

وردت أهم مميزات الفيلسوف متناثرة فيما سلف من حديث . فحسبنا أن نذكر منها حرصه على حرية تفكيره وشجاعته الأدبية ونزاهته العقلية وروحه النقدية وسماحته وتواضعه وعدم تعصبه . وتأنيه فى أبحاثه وتريثه فى اصدار أحكامه .

ونضيف الى هذا دأبه على الشك فيما ألف الناس من حقائق . وحرصه على البحث والتأمل واعادة النظر فى كل ما يقرأ وما يسمع ، كل هذا قد أثار شك الناس فى أمره ، وكثيرا ما باعد بينه وبين أفراد المجتمع الذى ينتمى اليه ، حتى اتهموه زورا بالميل الى العزلة حينا والالحاد حينا ثانيا ، والتمرد على قيم المجتمع حينا ثالثا . وواقع الأمر أنه وان كان لا يبرأ من التأثر بأوضاع المجتمع وتيارات العصر ، الا أنه يأبى أن يكون صدى لمعتقدات مجتمعه وأفكار عصره ، والا انتفت الروح النقدية التى تلازم الفكر الفلسفى ، ومع هذا فان الروح الفلسفية تتنافى مع التعصب وتتمشى مع التسامح والتفاهم ، وان كانت لا ترحب برأى ينشأ عن الايحاء أو التقليد ، ولا تقبل الا ما نشأ عن تفكير منطقى

سليم . ولوع بالاستفسار عن أسباب الاشياء وعللها الأولى . حريص على استكناه الحقائق الكامنة ، والكشف عن القيم والمبادىء العليا . فاذا بدا للناس أن الفيلسوف يميل الى اعتزالهم . وينفر من معتقداتهم ، كان مرد هذا الى استغراقه فى التأمل ، وحرصه على أن يكفل لفكره الاستقلال ، ولعقله التحرر من كل سلطة تقيد انطلاقه . اذ بغير هذه الحرية الفكرية لا تعيش فلسفة !

ولعل هذا الاستقلال نفسه هو الذى حمل الكثيرين من الفلاسفة على أن ينفروا من أن يكون لهم « مذهب » يعيشون داخله ويحبسون فى اطاره ، أو أن ينتموا الى « مدرسة » من مدارس الفكر تزعم أنها اهتدت الى الحقيقة شاملة كاملة ، وتعيش أسيرة هذا المعتقد الذى يتنافى مع كل نزعة فلسفية صحيحة (١) .

فى اتصال التفكير العلمى بالتفكير الفلسفى :

فيما أسلفنا ما يؤكد العلاقة بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية ، انهما يلتقيان عند حرية البحث ، ورفض السلطة فى كل صورها مصدرا للحقيقة — فالأولى مصدرها التجربة ، والثانية مصدرها العقل — وتتفقان أيضا فى الحرص على الدقة والمراجعة والتأنى والدأب على البحث وغير هذا من مستلزمات التفكير النقدى الصحيح ؛ وهذا فوق اتفاق الفيلسوف والعالم فى الصفات الأخلاقية التى تتمثل فى محبة

---

(١) بالاضافة الى المصادر المذكورة لمزيد يوصي بالاطلاع على :
Bertrand Russell, Scientific Outlook.
G. W. Cunningham, Problems of Philosophy, ch. III. and V.
Paul Mouy. logique et philosophie des Sciences
وقد ترجمه الى العربية د . فؤاد زكريا : المنطق وفلسفة العلوم
L. Liard, Science Positive et mètaphysique
H. Feigl فى Readings in the philosophy of science
د . يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة .
زميلنا المرحوم : د . زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة .
وكتاب كلود برنار السالف الذكر .

الحقيقة والنزاهة فى طلبها والحرص على الدفاع عنها فى شجاعة وأمانة . والتحرر من كل قيد تفرضه سلطة . الا سلطة العقل أو سلطة التجربة .

ولكن المعرفة العلمية تقوم على النزعة الموضوعية . بينما يستند الفن الى الخبرة الذاتية ، وتقف الفلسفة بينهما من حيث انها تحمل طابع صاحبها ونزعته الفردية من ناحية . وتستهدف اقرار الحقيقة الموضوعية المطلقة عن طريق العقل من ناحية أخرى . وتنزع الى ادراك الكلى الذى يلتقى عنده جميع الأفراد .

ويقال فى العادة ان التفكير الفلسفى يتميز بطابع انسانى ، بينما يقتضى البحث العلمى أن يتجرد صاحبه حتى من نزعاته الانسانية ، ولكن هذه النظرة قد تغيرت اليوم ، وأصبح من المسلم به أن المشتغل بالبحث العلمى انسان قبل أن يكون عالما ، ومن هنا تعين عليه أن يجعل الاعتبارات الانسانية تحتل مكان الصدارة من تفكيره العلمى . وما أحوج علم العصر الحاضر — عصر الذرة — الى العنصر الانسانى الذى افتقده من قبل .

على أننا نخشى ونحن فى نهاية هذه الكلمة أن توحى الموازنة بين العلم الطبيعى والفلسفة الميتافيزيقية بقيام تعارض أساسى بينهما ، والأصح هو ما قلناه — وما لا نتردد فى تكراره — من أن الخلاف بينهما موضوعا ومنهجا ، مرده الى التخصص الذى ولع به المشتغلون بالتفكير فى عصورنا الحديثة ، وأدى بهم الى الاختلاف فى وجهات النظر فى مناهج البحث ، من غير أن يفسد هذا الاختلاف ما يجب بين العلماء والفلاسفة من تعاون متبادل على كشف المناطق المجهولة من العالم وظواهره ، توطئة لاستغلال قوانين العلم ومذاهب الفلسفة فى خدمة البشرية وتيسير الحياة لأبنائها — كما ألمعنا من قبل .

واستيفاء للموازنة بين العلم والفلسفة نعقب بكلمة عاجلة عن العلاقة بينهما من الناحية التاريخية :

العلاقة بين العلم والفلسفة

التفرقة بين مدلول العلم ومدلول الفلسفة حديثة العهد . اذ لم تكن هناك فوارق بين العلوم التي تقوم على الملاحظة والتجربة . والعلوم التي تستند الى النظر العقلي والتفكير المجرد . وان كانت العلوم الرياضية قد عرفت نواتها منذ أقدم العصور ، وكان مفكرو العرب أول من زاول البحث الاستقرائي ، واتخذ الملاحظة والتجربة طريقا الى الكشف عن الحقائق الكونية . فاستقلت الدراسات التي اصطنعت هذا المنهج التجريبي وأضحت على يد العرب علوما طبيعية كما عرفنا من قبل . ولكن الباحث يكاد لا يخطيء اذا قرر أن العلم قد اختلط بالفلسفة وتوحد مدلولهما حتى مطالع العصور الحديثة . وفي أوربا بدأت نواة انفصال العلم الطبيعي عن الفلسفة على يد رواد البحث التجريبي ممن طالبوا بالكشف عن أسرار الطبيعة عن طريق المشاهدة ، فاذا تعذرت الملاحظة وجب اختراع الآلات والأجهزة التي تكره الطبيعة على ان تكشف عن أسرارها ، بدأ هذا على يد كوپرنيكوس + ١٥٤٣ Copernicus وتيخو براه + ١٦٠١ Tycho Brahe ثم كبلر + ١٦٣٠ Kepler وجاليلو + ١٦٤٢ Galileo وغيرهم ؛ ثم جاء فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ ووضع أساس المنهج التجريبي الحديث فمهد بهذا لاستقلال العلم عن الفلسفة ، وفصل ديكارت + ١٦٥٠ بين الفكر والوجود ، اذ انتهى من شكه المنهجي الى أولى مراحل اليقين ، وهي التثبت من وجود نفسه كذات تفكر ، قبل أن يدلل على وجود جسمه ! بهذا انتهى الى ثنائية لم يوفق معها في تعليل التفاعل القائم بين النفس والجسم (١) . فنجم عن هذا الفصل بين الفكر والوجود ، أن تميز العلم الطبيعي عن الفلسفة ، اذ أصبح موضوع العلم الامتداد والحركة ، ولاح المنهج

---

(١) رده ديكارت الى الغدة الصنوبرية Pineal gland وهو حل غير مقنع . فحاول « ليبنتز » تفسيره بنظريته في الذرات الروحية . وحاول سبينوزا تفسيره بنظريته في وحدة الوجود . ولم يوفق أحد الى حل هذا الإشكال .

التجريبي الذي وضعت أسسه فى ذلك العصر . فاصطنعه العلم واستقل به عن الفلسفة موضوعا ومنهجا .

ولم تعرف التفرقة بين العلم والفلسفه الا تدريجيا . وكان مرجع الفضل فى هذا — الى حد كبير — الى نيوتن + ١٧٢٧ I. Newton لأنه ميز بين النتائج العلمية التى تقوم على الملاحظة المباشرة ، وبين الفروض الميتافيزيقية التى لم يجد مبررا لاقحامها فى مجال عمله كعالم فلكى وطبيعى (١) . ولكن الفاصل الذى يميز بين الفلسفة والعلم ابان القرن السابع عشر كان لا يزال ضعيفا غير ملحوظ . وان لوحظ بين مفكريه ميل الى تسمية العلوم الطبيعية بالفلسفة الطبيعية تمييزا لها من سائر صور التفكير الفلسفى (٢) ، وقد واصل مفكرو ذلك العصر الخلط بين العلم والفلسفة فى تعبيراتهم . فكان « ديكارت » يجمع فى كتابه « مبادىء الفلسفة » بين العلم الطبيعى والفلسفة . ولم يميز « بيكون » نفسه بينهما فى وضوح . بل ان « نيوتن » وهو صاحب الفضل الأول فى وضع المبادىء الأساسية للعلم الطبيعى — كما نفهمه الآن — قد استخدم لفظ الفلسفة الطبيعية ، والعلوم الفلسفية بمعنى العلم الطبيعى والعلوم الطبيعية ، فجرى بهذا على ما ألفه المفكرون منذ أيام اليونان . وقد جعل عنوان كتابه المعروف « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » مع أنه لم يقصد قط الى وضع كتاب فى الفلسفة الطبيعية .

ويقول ميرز Merz (٣) ان العلماء كانوا فى القرن السابع عشر والثامن عشر يطلقون الفلسفة الطبيعية والعلوم الفلسفية على ما نسميه اليوم بالعلوم الطبيعية ، وكان أول من استخدم فى انجلترا كلمة علم

---

(١) أوضح نيوتن قواعد منهجه الاربع فى كتابه Mathematical Principles of Natural Philosophy فى الكتاب الثالث .

(٢) انظر : A Wolf, A Philosophic and Scientific Retrospect p. 26-27 (in : Outline of Modern Knowledge, London 1953).

(٣) Merz, History of the European Thought in the 19th Century vol. 1. p. 98.

Science بمعناها التجريبى الراهن هو الجمعية البريطانية لتقدم العلم
The British Association for the Advancement of Science
وهى التى أنشئت عام ١٨٣١ ولا تزال تحرص فى ابحاثها على استبعاد الفلسفة والعلوم النظرية المجردة الخالصة . مكتفية بالعلوم الطبيعية التى تقوم على مناهج البحث التجريبى (١) .

وفى فرنسا استخدم لفظ العلم بمعناه التجريبى الراهن قبل ذلك . اذ استخدمته أكاديمية العلوم الفرنسية Academie des Sciences التى نشأت عام ١٦٦٦ ، مع أن الجمعية الملكية فى لندن The Royal Society (for the improvement of Natural Knowledge) قد نشأت فى عام ١٦٦٢ (٢) ولكنها لم تستخدم اللفظ فى معناه الراهن الذى يجعل العلم يخالف الفلسفة موضوعا ومنهجا .

ويشير بعض مؤرخى الفلسفة الى أن انفصال العلم عن الفلسفة كان فى نهاية القرن الثامن عشر على يد هولباخ (فى كتابه نظام الطبيعة الذى صدر عام ١٧٧٠) و « كانط » Kant فى كتاب له ظهر عام ١٧٨٦ .

---

(١) لهذه الجمعية نظير فى امريكا وهى تعقد فى بريطانيا اجتماعا سنويا او اسبوعيا فى احدى المدن — الصناعية عادة وقد عقدت بعض اجتماعاتها فى كندا والهند وجنوبى افريقية واستراليا — ويحضر اجتماعاتها فى العادة أعضاء من أنحاء العالم قد يزيدون على الالفين — أو هكذا كان اجتماعها الذى قدر لى أن أحضره فى مدينة نيوكاسل صيف عام ١٩٤٩ — ولكل علم هيئة تقوم بالقاء أبحاث ومناقشتها صباحا ومساء ، وتهتم الصحف البريطانية ومحطة الاذاعة بهذا الاجتماع كثيرا — الى جانب ما تقوم به هيئاتها المختلفة من رحلات يومية فى شتى نواحى المنطقة التى يجتمعون فيها . وفى اجتماعاتها فرع لدراسة الانثرويولوجيا Anthropology وآخر لعلم النفس باعتبارهما علمين طبيعيين أو ينزعان الى هذا الاتجاه التجريبى ، فاجتماع الجمعية حدث له دويه فى الصحف وصداه عند الرأى العام . وكذلك الحال فى الجمعية الامريكية التى تحمل نفس الاسم : تشبهها فى أغراضها ووسائلها : واجتماعها يثير الصحافة ويحرك الرأى العام . ويهز بأنبائه أمواج الاثير .

(٢) انظر فيما يتصل بهذه الجمعية W. Libby, An Introduction to the History of Science p. 105.

وشيلنج Schelling فى كتاب ظهر عام ١٧٩٩ اذ عرض أولهم للنتائج التى توصل اليها العلماء الطبيعيون الذين عاصروا المؤلف ، وشرح ثانيهما فى كتابه « المبادىء الأولى للعلوم الطبيعية » . وأخذ شلنج فكرة «كانط» فى القول بأن الطبيعة نظام ديناميكى وطبقها على الكائنات العضوية ...

ومع هذا لا يزال الانجليز يجرون على التقليد القديم فيستخدمون فى بعض المناسبات لفظ الفلسفة فى موضوع العلم الطبيعى ، فمن ذلك أن فى جامعة كمبردج — مركز البحث العلمى التجريبى فى انجلترا — جمعية للعلوم الطبيعية يرأسها أستاذ علم الحيوان « جيمس جراى » J. Grey واسمها الى اليوم : الجمعية الفلسفية !! ولكن مؤرخى العلم يلاحظون بوجه عام أن العلماء منذ أن نزعوا الى فصل العلم عن الفلسفة فى القرن السابع عشر ، بدأت تظهر بينهم وبين الفلاسفة جفوة ، اذ استخف العلماء فى أول أمرهم بكل بحث لا يصطنع المناهج التجريبية حتى أدركوا بعد هذا ألا غنى للعلم عن الفلسفة ومناهجها — وسنعود الى بيان هذا فى الباب التالى — اعتز العلماء فى أول الأمر بمناهجهم واشتد استخفافهم بكل بحث لا يصطنع التجربة منهجا له ، واستفحلت الجفوة بين العلماء والفلاسفة فى القرن التاسع عشر ، وكان مرجع هذا الى غلبة الروح المادية على المشتغلين بالعلم وضعف اهتمام الفلاسفة بالواقع . ولكن المؤرخين يلاحظون فى القرن العشرين تحولا فجائيا تمثل فى الانتقال السريع من المادية المسرفة الى الروحية المتطرفة ، ويعرض « ولف » A. Wolf الأستاذ بجامعة لندن (١) الى تاريخ هذا التحول الذى قارب بين العلماء والفلاسفة من ناحية ، وبينهم وبين رجال الدين من ناحية أخرى فيرجع هذا التحول الفجائى الى أن العلماء قد أخذوا

---

(١) فى بحث نشر فى سلسلة « خلاصة العلم الحديث »
An Outline of Modern Knowledge
تحت عنوان : Recent and Contemporary Philosophy
(من ص ٥٤٢ الى ص ٦٩٢ فى السلسلة السالفة الذكر . وقد ترجمه الدكتور أبو العلا عفيفى (فلسفة المحدثين والمعاصرين) وللمؤلف بحث آخر تحت عنوان : A Philosophic and Scientific Retrospect أرخ فيه تطور العلم والفلسفة خلال العصور .

يتصورون المادة تصورا جديدا ، فاعتبروها مجرد شحنات كهربائية أو اشعاعات موجبة أو نحو ذلك . وأدى ظهور مبدأ جديد سموه «بالامكان الصرف» الى اصطباغ نظرة العلماء للمادة بصبغة دينية ، وكان من أثر هذا وغيره أن اتجه بعض العلماء اتجاها جديدا قد يتعذر وصفه بغير اعتباره نوعا من التصوف . فأخذوا يصفون العلوم بأنها مجرد رموز يراد بها تفسير العالم ، فأصبح الوجود الحقيقي عقليا تصوريا حتى وصف بعضهم العالم بأنه فكر . ووصفه غيرهم بأنه نور ... الى غير هذا من تعبيرات أشاعت الغموض الذي ينشأ عن الافتقار الى الدقة ، وكانت الدقة من أخص ما يميز التفكير العلمي من قبل . وقد أدى هذا كله الى ظهور وفاق غير معهود بين العلماء ورجال الدين .

هذا من الناحية التاريخية الخالصة ، فاذا تجاوزنا التأريخ الى نقد هذه الظاهرة ، قلنا ان الوفاق السالف الذكر قد يتجاوز حده ويعرض نتائج البحث العلمي للتشويه والتلف (١) .

وقد كان مما ساعد العلماء في مطلع العصر الحديث على الاعتزاز بمناهجهم التجريبية ، والاستخفاف بغيرها من مناهج الفلسفة العقلية ، أنهم تطلعوا الى العلم التجريبي والتمسوا في رحاب أبحاثه ما ينهض بالبشرية ويحقق السعادة لأهلها ، ولكن الآمال التي علقها الناس على العلم في قدرته على تحقيق السعادة وتيسير أسبابها ، قد انهارت في المرحلة الأخيرة من عصرنا الحاضر ، وساعد هذا على أن يخفف العلماء من حدة غرورهم وأن يطامنوا من زهوهم بالعلم ومناهجه ، فكان

---

(١) ان الوفاق بين العلماء ورجال الدين لا يكون محمودا متى أفقد العلماء شجاعتهم الادبية في الجهر بنتائج أبحاثهم خشية أن تثير الضيق عند رجال الدين ، فمن الخير الا يكون بين الطائفتين مودة ولا جفوة ! وقد كان « جاليليو » و « ديكارت » و « بويل » و « نيوتن » على تدين عميق ، ومع هذا كان أحرص ما يكونون على الفصل بين معتقداتهم الدينية وأبحاثهم العلمية ، وما أحرى علماء اليوم أن يتخذوا هؤلاء قدوة ومثالا !!
انظر في هذا :
A. Wolf, Recent and Contemporary Philosophy, p. 590-1.

التقارب والتوادد الذى رأيناه فى القرن الحاضر بين العلماء والفلاسفة[١].

بل لعل من الحق أن يقال ان بين العلماء من لا يزال شديد الاعتزاز بالمناهج التجريبية والنزعة العلمية الضيقة حتى ليستخف بكل ما عداها من وجوه البحث العقلى ، بل ان من بين الفلاسفة أنفسهم من لا تروقه الفلسفة التقليدية موضوعا ومنهجا ، فيداخله الحنين الى انشاء فلسفة علمية تصطنع مناهج العلم — على النحو الذى نراه عند أتباع الوضعية والوضعية المنطقية المعاصرة وأصحاب الفلسفة التحليلية ودعاة الواقعية الجديدة والواقعية النقدية المعاصرة وأنصار الفلسفة العملية الأمريكية وغيرها مما أشرنا اليه من قبل ، وسنعود لدراسة بعضه فى الفصل الثانى من الباب الثالث فى هذا الكتاب .

مصادر الفصل السالف

بالاضافة الى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وبعض ما ورد فى مصادر الفصل الاول يمكن الاطلاع على :

Ritchie. A. D. Scientific Method : Inquiry into the Character and Validity of Natural Laws.

Tarski, A., Intr. to Logic and to the Methodology of the Deductive Sciences, 1941.

Broad, C. D., Scientific Thought.

Nunn, Sir Percy. Aim and Achievement of scientific Method

Clifford, W., Lectures and Essys, : On the Aim and Instruments of Scientific Thought.

A. Wolf. Essntials of Scientific Method.

Cohen, M.R. and Negel. E., Intr. to Logic and Scientific Method

Collingwood, R. G. An Essay on Philosophical Method

Joseph, H.W.B., Introduction to Logic.

Bradley, F.N., Principles of Logic.

Stebbing, L. S., Modern Intr. to logic.

Pearson, K. Grammar of Science, 1957.

---

(١) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة (فى الفصل التاسع)

Dampier — Whetham, W., Hist. of Science
Thomson. J.A., Introduction to Science
Cooley. W.F.. Principles of Science
F. W. Wastway. Scientific Method
Sedgwick, W.T. and Tylor, Short Hist of Science
Sarton G., Hist. of Science vol. I., 1953)

Whitehead, A.N., Science and the Modern world
Adventures of ideas

Poincaré, H.
(1) La Valeur de la Science
(2) Science and Method, Eng. Trans by F. Maitland
(3) Foundations of Science, 1929.
(4) La Science et L'Hypothèse

Lolande. A., Lectures Sur la Philosophie des Sciences
J. Lachelier, Fondement de L'Induction
Berthelot, Science et Philosophie
Duhamel, Méthode dans les Sciences de Raisonnement
Chasles, De Méthod en mathématiques
De la Méthode dans les Sciences

كتاب ضخم فى جزءين نشرته دار « فليكس الكان » وكتب فصلا عن كل علم عالم ثبت حجة فى مادته (دور كايم فى منهج علم الاجتماع ، وليفى برول فى منهج علم الأعلاق و « ريبو » فى منهج علم النفس) . . . الخ الخ .

J. W. N. Sullivan,
(1) The Bases of Modern Science, 1939
(2) The Limitation of Science, 1938
(Pelican كلاهما فى سلسلة

E. Nagel. The Structure of Science, 1961
J. W. Sullwan The Bases of Modern Science

G. Bachelard,
(1) La Formation de L'Espirt Scientifique
(2) Le Nouve Espirt Scientifique, 1946

الباب الثانى

مبحث الوجود أو الانطولوجيا

الفصل الأول : ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا .

الفصل الثانى : انكار ما بعد الطبيعة عند خصومه .

الباب الثانى

مبحث الوجود أو الانطولوجيا

عرضنا فى الباب السالف أظهر الاتجاهات المعروفة فى تصور الفلسفة ــ نشأة وتعريفا وموضوعا وغرضا ومنهجا ، عند مختلف المدارس القديمة والعربية والحديثة والمعاصرة ــ ووازنا بين مناهج البحث العلمى ومناهج البحث الفلسفى فى أشيع صوره ، وألمعنا الى أن الفلسفة التقليدية تعالج بالبحث ثلاث مشكلات رئيسية هى الأنطولوچيا أو الوجود ، والاپستمولوجيا أو المعرفة ، والاكسيولوجيا أو القيم العليا .

وسنبدأ فى الباب التالى بدراسة أولاها « مبحث الوجود » تتناوله فى فصلين : نتحدث فى أولهما عن ما بعد الطبيعة ، ونعرض فى ثانيهما موقف خصومها ومناقشتهم فى انكاره ، حتى اذا فرغنا من هذا عقبنا بالحديث ــ فى بابين تاليين ــ عن المشكلتين الأخريين : المعرفة والقيم العليا .

الفصـــل الأول

مابعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

اختلاط الميتافيزيقا بالانطولوجيا والابستمولوجيـا ـ مجـال ما بعـد الطبيعة ـ امكان قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو ـ مذاهب فى تفسـير الوجود : المذهب المادى ـ المذهب الروحى ـ تعقيب .

اختلاط الميتافيزيقا بالانطولوجيا والابستمولوجيا :

يراد بما بعد الطبيعة (أو الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا) البحث فى مشكلات الوجـود اللامادى وعلله الأولى وغاياته القصوى ونحو ذلك من موضـوعات مجـردة مفارقة للمادة ، ولا يراد بالوجـود عوارض الموجـودات فى عالم الحس ، فالمفكر حين يتجاوز النظر فى هذا العالم الذى يدركه بحسـه ، الى ماوراءه حيث يوجد عالم المعقولات ، وينشد العلم بمبدئه الأول وعلته القصـوى ، أى حين يتخطى ما فى العالم من تغيير وكثرة وتنوع ، الى ما فيه من ثبـات ووحدة وتجانس ، حين يفعل هذا يكون فيلسوفا ميتافيزيقا ! والوجـود نفسه لا يحتمل التعريف ، ادراكه هو الدليـل عليه ، واذا أدرك الانسـان معنى التفكير أدرك الوجـود فى غيره وفى ذاته بغير وسيط ! وقد يكون من المفيد أن نرجىء المراد بالميتافيزيقا قليلا .

وقد وحد بعض مؤرخى الفلسفة بين مبحث الوجـود وما بعد الطبيعة، لأن فلسفة القدماء تتميز بأنها فلسفة وجودية Ontological اذ أنها تناولت بالبحث المبدأ الذى صـدر عنه الوجـود ، والمصـير الذى ينتهى اليه ـ وان لم تغفل البحث فى مجالات المعرفة ـ فأرسطو يعرف الفلسـفة الأولى ـ ما بعد الطبيعة ـ بأنها البحث فى الوجـود بما هو وجـود being as being or as such كما أشرنا من قبل .

ومن المؤرخين من وحد بين ما بعد الطبيعة ونظرية المعرفة (الابستمولوجيا) لأن فلسفة المحدثين كانت على عكس الفلسفة القديمة تتناول مشكلة الوجود من خلال المعرفة . فهى كما تبدو عند « لوك » و « كانط » ومن اليهما من المحدثين نظرية فى المعرفة باعتبارها أساسا للوجود ، فان الاتصال بين المشكلة الوجودية والمشكلة الابستمولوجية وثيق لأن البحث فى قدرتنا على معرفة الاشياء يسلمنا توا الى البحث عن مقومات الوجود وماهية الحقيقة .

ولما كانت قوى الادراك الانسانى ، من حواس أو عقل — تتجه فى أول أمرها الى العالم الخارجى الذى تقتضى حياة الانسان أن يلائم بين نفسه وبينه ، فقد نشأ البحث فى الوجود قبل البحث فى مشكلة المعرفة ، حين فرغ الانسان من التأمل فى الموجودات التى تحوطه أخذ يتأمل ذاته ويحاول الكشف عن أسرارها (١) وبهذا نشأ مبحث فى معرفة الوجود ومعرفة المعرفة ! ومن هنا جعل بعض المؤرخين ما بعد الطبيعة شاملا لمبحث الوجود ونظرية المعرفة معا . ويظهر أن « ولف » C. Wolf كان أول من أطلق اسم « الأنطولوجيا » على مبحث الوجود وجعله فرعا من ما بعد الطبيعة التى تشمل — بالاضافة اليه — البحث فى الكون وفى النفس وفى اللاهوت .

وقد صدرت أعظم حركة فلسفية فى القرن الماضى عن فكرة توحد بين الوجود والمعرفة ، ويبدو هذا فى الحركة الفلسفية التى أعقبت « كانط » فى ألمانيا وتأثرت بفلسفة هيجل + ١٨٣١ Hegel ، وكانت نظرية المعرفة فى الفلسفة الهيجلية تشمل ما بعد الطبيعة (٢) . ولكننا رأينا أن نكرس هذا الباب للبحث فى « ما بعد الطبيعة » وأن نفرد لنظرية المعرفة الباب التالى استيفاء لهذا المبحث الذى يحتل مكان الصدارة فى الفلسفة الحديثة ، وان نفرت منه فلسفات المعاصرين بوجه عام ، وقد

---

(١) W. Jerusalem, An Intr. to Philosophy p. 135.
وقارن O. O. Fletcher, Introduction to Philosophy p. 21.
(٢) R. B. Perry, Approach to Philosophy p. 150 and ch. XII.

رأينـا فيما أسلفنا موقف الوضعيين والوضعيين المنطقيين والماركسيين والعمليين البرجماتيين والوجوديين من هذا المبحث (١) .

مجال ما بعد الطبيعة :

وقـد عالج الباحثون قبل أرسطو قضـايا الميتافيزيقا ، عرض لها فلاسفة ايونيا القدامى حين حاولوا أن يضعوا نظرية فى تفسير العالم بالبحث عن حقيقة الموجودات . وتناول أفلاطون البحث فى مجالات ميتافيزيقية تحت اسم الجدليات أو الجدل Dialectics الذى انصب على دراسة العلم الانسانى وطبيعة الموجودات معا .

ولكن أرسطو ــ فيما أشرنا من قبل ــ قـد اقترح لفظ الفلسفة الأولى وقصـد بها ما تسميه اليوم بما بعد الطبيعة ، لانه أراد بها البحث فى الموجـود بما هو موجود بالاطلاق ، وسماها الفلسفة الأولى تمييزا لها عن الفلسفة الثانية (وهى العلم الطبيعى عنده) كما سماها بالحكمة لأنها تبحث فى العلل الاولى اطلاقا ــ لا الاولى فى جنس من الاجناس ــ وسماها كذلك بالعلم الالهى لان أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الاول والعلة الأولى للوجود ــ كما أشرنا من قبل .

وقد كان اندرونيقوس الرودسى **Andronicus** الرئيس الحادى عشر لمدرسة المشائين أول من أطلق اسم ما بعد الطبيعة على ما سماه أرسطو بالفلسفة الأولى ، وكان هذا عندما قام بنشر آثار أرسطو فى منتصـف القرن الاول قبل الميلاد ، وقد قيل انه أطلق الاسم لأنه وضع أبحاثه الفلسفية الميتافيزيقية بعد دراساته فى العلوم الطبيعية ، فكأنه أراد باسم « ما بعـد الطبيعـة » البحث الذى يلى الطبيعـة فى ترتيب الآثـار الأرسطاطاليسية ، فجاء الاسـم عرضا ثم اعتبر فيما بعد صحيحا فى عرف المنطق ، وقيل ان أندرونيقوس قد أراد باطلاق هذا الاسـم الدلالة على موضـوع دراساته بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسـة ، وليس بين المؤرخين اتفاق على أى الرأيين أدنى الى الصـواب ، (فيمايقول

---

(١) انظر فيما سلف « معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفى المعاصر فى الفصل الأول من الباب الأول .

« ابيرويج » Ueberweg فى الجزء الأول من تاريخه ص ١٤٥ وشويجلر Schweglar فى تاريخه ص ٩٨ كما يروى Fleming) .

ولا يزال المعنى الأرسطاطاليسى يلازم هذا الحد « ما بعد الطبيعة » فهو البحث فى الوجود ولواحقه بما هو كذلك . فأما الوجود فيراد به الوجـود باعتباره معنى مجردا يطلق على كل موجود ولا يقتصر اطلاقه على ماهية معينة . وهو وجود لا مادى ينشـأ اما عن التجريد الذى يقوم به العقل باستخلاص الوجـود الذهنى من الوجود المادى للموجودات (أى الوجـود اللامحسوس بالاطلاق) واما أن يـكون وجودا روحيا بطبيعته غير مجسم فى الأعيان (المحسوسات) كالله والنفس البشرية .

وأما لواحق الوجـود فيراد بها المعانى التى تلائم الوجـود بما هو كذلك لا لكونه ماهيـة معينة . كالجـوهر والعـرض والعلة والمعلول والوجود بالقوة أو بالفعل ... الخ (١) .

أما البحث فى الموجـودات مفصلة لمعرفة عللها القريبة فمتروك للعلوم الجزئية كما قلنا من قبل .

وترددت آراء « أرسطو » عند الكثيرين من خلفائه قديما وحديثا . فشاعت تعبيراته عند المدرسيين وفلاسفة الاسلام على السواء ، ومن ذلك أن يعبر « الكندى » أول فلاسفة الاسلام عن الميتافيزيقا بالفلسـفة الأولى وعلم الربوبية . ويصرح « الفارابى » فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » بأنها العلم بالموجودات بما هى موجـودة ، ويقول مع « ابن سينا » ــ أكبر فلاسفة الاسلام ــ انها العلم الالهى ، ويقول «ابن رشد»

---

(١) قارن :

Aristotle, Metaphysics (especially book 1, chapter 1-2 :

J. Mackenzie, Outline of Metaphysics Book 1, ch. I.

عن مجال ما بعد الطبيعة وكذلك :

H. Sidgwick, Philosophy, its scope and Relations. Lectures IV, V.

R. B. Perry, op. cit., p. 158.

C. Joad, Guide to Philosophy p. 138 ff.

أكبر شراح أرسطو فى كتابه ما بعد الطبيعة : انها النظر فى الموجود بما هو موجود ... وهلم جرا .

وقد كان ما بعد الطبيعة عند القدماء وفلاسفة العصور الوسطى — من مدرسيين ومسلمين — يتمثل فى الارتفاع من الوجود المحسوس الى الوجود باطلاق ، من دنيا الوقع الى دنيا المعقول . ولكن « ديكارت » Descartes + ١٦٥٠ أبا الفلسفة الأوربية الحديثة قد عكس الآية ، فجعل الميتافيزيقا مدخل العلوم . ومن ثم بدأ بها وهبط منها الى العالم المحسوس ، ان هدفها عنده تفسير الوجود عن طريق المبادىء الأولى التى تزودنا بها ، وبذلك لم تصبح قمة العلوم ونهايتها كما كانت فى التصور التقليدى لأن « ديكارت » قد بدأ فلسفته بالشك الذى انتهى عنده الى اليقين بوجود نفسه كذات تفكر ، ثم انتقل من اثبات الانية بالفكر الى البرهنة على وجود الله وتحديد صفاته ، التى تجعله ضامنا العقل فى تفكيره ، ومن هذا توصل آخر الأمر الى اثبات العالم الخارجى، وهكذا بدأ بالميتافيزيقا وانتهى الى الفيزيقا على عكس ما كان عليه الحال عند أرسطو ومن ذهب مذهبه .

وجاء « كانط » + ١٨٠٤ Kant فرفض ما بعد الطبيعة بمعناه التقليدى ، اذ ضاق بالدجماطيقية التى تجزم بقدرة العقل المطلقة على ادراك الحقيقة ، كما ساءه أن تكون القضايا الميتافيزيقية مثار خلاف شديد بين أهلها ، ونزع الى اقامة ميتافيزيقا نقدية تحليلية تقوم على منهج علمى بحيث تقوم على نمط الرياضة والطبيعة فيما يقول فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابة نقد العقل الخالص — وسنعود الى بيان موقفه فى مطلع الفصل التالى .

امكان قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو :

وكان على أرسطو لكى يقيم الفلسفة الأولى أن يبطل مذهب السوفسطائية الذين توهموا الحقائق الجزئية مبادىء كلية ، فهدموا العلم وعاقوا العقل عن التوصل الى الفلسفة الأولى ، ذلك أن

« هيرقليطس » + ٤٧٥ ق ٠ م Heraclitus كان قد زعم أن الأشياء فى تغير متصل وسيلان دائم . فأنكر الدوام المطلق والنسبى والمؤقت . فلما جاء « پروتاجوراس » + ٤١٠ ق ٠ م Protagoras وغيره من السوفسطائية استنتجوا من هاتين النظريتين نتيجتهما اللازمة ، وهى أن الفرد مقياس الأشياء جميعا . فقضوا بهذا على الحقائق الثابتة المطلقة التى لا تتغير ولا تتبدل ، وأحلوا مكانها حقائق جزئية متعددة تختلف باختلاف الأفراد وظروفهم ، وبهذا يمتنع الخطأ ويتعذر قيام العلم ويستحيل علم ما بعد الطبيعة ! ومن هنا قيل ان « هيرقليطس » كان جد الشك الأول وان لم يقصد اليه ! بل بالغ بعضهم فحرم على نفسه الكلام لأن الكلام يثبت الفكر فى الالفاظ ويدل على الاشياء وكأنها ثابتة ! فاكتفى « قراطيلوس » Craytylus — أحد أتباع هيرقليطس — بتحريك أصبعه دون الكلام ! وزعم أن هيرقليطس قد أخطأ حين رأى أن الانسان لا يستطيع أن ينزل النهر مرتين — لأن النهر لا يدوم على حال لحظتين متتاليتين — وقال ان الانسان لا يستطيع أن ينزل النهر ولا مرة واحدة !

وقد حاول سقراط أن يبطل الموقف السوفسطائى ، فى اعتماد أصحابه على اشتراك الألفاظ وغموض المعانى ، فنزع الى تحديد المعانى بتحليل الالفاظ والتوصل الى الحد الكلى بالاستقراء ، فوجه العلم الى اكتشاف العقل لماهيات الأشياء المختفية وراء أعراضها المحسوسة ، وهكذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات عند أفلاطون وأرسطو .

وتصدى أرسطو لابطال الموقف السوفسطائى توطئة لاقامة ما بعد الطبيعة ، فبدأ بالرد على قراطيلوس ومن ذهب مذهبه بقوله ان الذين يمسكون عن الكلام ويكتفون بتحريك الأصبع لا يستحقون ردا لانهم أشبه بالجماد منهم بالأناسى ، أما من أباح لنفسه الكلام فحسبنا منه أن ينطق لفظا له مفهوم — كانسان — فان فعل أثبت بهذا ماهية معينة يستحيل أن تكون لا انسانا ، وفى هذا اعتراف بصدق مبدأ وكذب

نقيضه وهذا طبيعي والا هان على الانسان أن يسقط فى بئر ظنا منه أن السقوط ليس خيرا ولا شرا !

ويعرض أرسطو لابطال الحجج التى لاذ بها « پروتاجوراس » وأتباعه فيقول :

١ — يقولون ان الأضداد يمكن أن تتفق لشيء واحد ، فيكون فى آن واحد حارا وباردا ، خشنا وناعما ، مرا وحلوا ... الخ وزعموا أنها كانت فيه جميعا لأن الوجود يمتنع أن يخرج من لا وجود .

وردنا على هذا أن الضدين قد يجتمعان لشيء واحد فى آن واحد ، ولكن بشرط ألا يكون اجتماعهما من جهة واحدة ، فمن جهة القوة لا الحصول بالفعل يمكن أن يقبل الشيء الواحد ضده ، فنقول : ان هذا الماء ساخن بالفعل بارد بالقوة ، مر بالفعل حلو بالقوة ... فى آن واحد.

٢ — رأوا أن احساس الناس أو الفرد بالشيء بيديه على أكثر من وجه واحد ، فقد يكون الشيء حلوا فى مذاق انسان ومرا فى مذاق غيره ، بل يبدو عند الانسان الواحد حلوا فى حين ومرا فى حين آخر ، وليس احساس أصدق من احساس ، ومن هنا تتعدد الحقيقة الواحدة بتعدد الأفراد ، وتتغير بتغير الحالات التى تطرأ على الفرد الواحد والاحساس الواحد ، والرأى الواحد صادق وكاذب فى الآن الواحد ! ويرد أرسطو على هذا بقوله : ان حقيقة الشيء ليست حالته التى يبدو عليها دون نظر الى أى اعتبار ، فالمقادير والألوان هى كما تبدو للحس السليم لا المريض ، عن قرب لا عن بعد ؛ والحقيقة هى التى نراها أصحاء فى اليقظة لا فى المنام ، والمستقبل انما يتحقق كما يتنبأ به العالم الذى يدرك مقدماته ، لا كما يتوقعه الجاهل — وقد أشار الى هذا أفلاطون . وشهادة الحس تكون أوثق فى موضوعه الخاص منها فى موضوع مشترك . ولا يحدث قط أن يقرر حس أن شيئا كذا وليس كذا فى آن واحد .

٣ — ظنوا — كما ظن جميع الحسيين — ان الموجودات كلها

التعبير عن أية حقيقة بصددها مستحيل . ومن هنا نشأ مذهب محسوسات . ولما كانت المحسوسات فى حركة متصلة فقد توهموا أن « قراطيلوس » ويرد « أرسطو » على هذا بأن الأشياء لا تتغير من كل وجه . فان الصورة تذهب وتبقى الهيولى لتحل فيها صورة أخرى . وبقاء الشيء معناه أن صورته باقية وان تغيرت أعراضه . والعلم بالأشياء والموجودات انما يكون بالصور لا بالأعراض (١) .

وهكذا تنهدم حجج السوفسطائية ويكون قيام ما بعد الطبيعة ممكنا . ولكن الفلسفة الوضعية فى العصور الحديثة قد رفضت علم ما بعد الطبيعة دون أن تقر قضاياه أن تنكرها . بحجة أنها لا تحمل معنى يمكن أن يحتمل الصدق أو الكذب ! وسنعرض لبيان هذا ومناقشته فى الفصل التالى .

ولعلنا لا نجد عصرا أغنى فى الدراسات الميتافيزيقية من العصر الذى أعقب « كانط » فى ألمانيا كما تبدو عند « فشته » + ١٨١٤ Fichte و « شيلنج » + ١٨٥٤ Schilling و « هيجل » . ولا نجد بلدا صادفت الدراسات الميتافيزيقية نفورا عند مفكريه أكثر من انجلترا وأمريكا ، اذ فشت النزعة التجريبية والوضعية بين فلاسفتهما واستبدت بتفكيرهم حتى شلت النظر الميتافيزيقى فى الكثير من مظاهره . وفى أيامنا الحاضرة تسود الوضعية المنطقية انجلترا وتفشو معها الفلسفة العملية فى أمريكا . وان تمسك العمليون من فلاسفة الأمريكان بالمعانى الميتافيزيقية متى أمكن العمل على تحقيقها فعلا ، والافادة منها عمليا . وليس للبحث فيها نظريا ميتافيزيقيا — كما قلنا من قبل (١) .

مذهب فى تفسير الوجود :

قلنا ان ما بعد الطبيعة معنى بالبحث فى الوجود بما هو كذلك .

---

(١) الاستاذ المرحوم يوسف كرم فى تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٢ — ١٧٣ .

(٢) انظر ما كتبناه فى الفصل الأول من الباب الأول — عن « معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفى المعاصر » ثم الفصل التالى فى موقف الوضعية المنطقية من مابعد الطبيعة .

كلف بالكشف عن علله البعيدة ومبادئه الأولى . وقد حرص منذ نشأته على أن يفسر هذا الوجود فوضع لاشكاله مجموعة حلول هي المذاهب الميتافيزيقية التي اختلفت باختلاف أهلها . ولسنا بصدد احصائها ولا تفصيل القول فيما نختاره منها .

وحسبنا أن نقول ان الفلاسفة قد اختلفوا فى فهمهم للوجود وتفسيرهم لطبيعته ، فتعددت مذاهبهم التى وضعوها حلا لاشكالاته . فمن قائل ان الوجود مادى فى طبيعته ولا شىء فى الوجود غير المادة . والحياة والحركة وغيرهما مما يظن البعض أنها تشهد بوجود الروح أو العقل ليست فى الواقع الا وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها ، فاذا انحلت المادة توقفت الحركة وانعدمت الحياة ! القائلون بهذا هم أصحاب المذهب المادى (١) .

ومن الفلاسفة من رأى أن الوجود روحى فى طبيعته ، وأن ليس فيه غير الروح أو العقل ، وأن المادة فى كل صورها ليست الا ظاهرة من ظواهر الروح ، والقائلون بهذا هم أصحاب المذهب الروحى ، وكلا الفريقين — من الماديين والروحيين الذين يفسرون الوجود برده الى أصل واحد — هم أصحاب المذهب الواحدى Monism

ولكن بين الفلاسفة من رد الوجود الى أصلين هما المادة والروح معا ، وأولئك هم أصحاب المذهب الثنائى (أو مذهب الأثنينية Dualism) وهؤلاء ومن أرجع الوجود الى عدة أصول — كأصحاب القول بالذرات — مادية أو روحية — أصلا لهذا الوجود ، يعتبرون من أصحاب مذهب التعدد أو التكثر Pluralism (٢) ، وحسبنا أن نقف وقفة قصيرة عند المذهبين الأولين :

---

(١) تطلق المادة مقترنة بالجسم الذى يكون ذا ثقل ويشغل حيزا وتبدو على صلابة أو سيولة أو غازية .

(٢) قارن : Paulsen, Intr. to philosophy, p. 47. ff.

المذهب المـادى Materialism (١) :

يقول « لانج » — ١٨٧٥ F.A. Lange فى مطلع كتابه عن تاريخ المذهب المادى Hist. of Materialism ان هذا المذهب قديم قدم الفلسفة ولكنه ليس أقدم منها ، ورفض ما أشيع بغير حق من أن المـادية عقيدة العقل السـاذج ، وقد بدت النزعة المادية فى المحاولات الأولى التى أراد بها فلاسفة الاغريق من الطبيعيين أن يفسروا الوجود برده الى الماء أو الهواء أو غير ذلك — على ما هو معروف — ولكنه تطور ونضج فى العصر الحديث ، كما سنعرف بعد قليل .

على أن أنضج صـور المذهب المـادى قديما كان عند ديمقريطس — ٣٧٠ ق . م . Democritus (وأستاذه ليوسيبوس Leucippus منشىء مذهب الجواهر الفردة Atomism) فالموجودات جميعا تتألف — عند أتباع هذا المذهب — من جواهر فردة Atoms يفصل بينها خلاء ، وهى جزئيات لا متناهية العدد ولا تقبل القسمة بالفعل — وان قبلتهـا فى الذهن — تتميز بصفتين هما الشـكل والمقـدار — فشكلها مسـتدير

---

(١) اطلق المذهب المـادى على أنحـاء شتى : يـراد به (فى ما بعد الطبيعة) تفسـير الوجـود بالمـادة وحـدها . ويقـابله المذهب الروحى Spirtualism كما سنعرف بعد قليل — ويراد به فى الاخـلاق عقيدة الذين يرون أن غاية الافعال الانسانية ينبغى أن تـكون تحقيق الخيرات المـادية من لذة ومال وطعام وشهوة ونحوها . ويراد به فى التاريخ المذهب الذى يرد حضارات الامم وعاداتها ومعتقداتها ونظمها وحياتها العلمية والفنيـة الى أسـباب اقتصـادية — كما عرفنـا فى حديثنا عن الماركسـية من قبل — ويقابله المذهب الروحى فى التاريخ وهو الذى يقرر أن الحياة الادبية والعلمية والدينية والعقلية بوجـه عـام هـى التى تؤثر فى حضـارات الشـعوب ومصائرها — بل تشـكل حتى حياتها الاقتصـادية — وقـد يطلق المذهب المـادى على المذهب الطبيعى Naturalism فى صـورته الاعتقـادية وهو الذى يصف الكون بألفاظ العلوم الطبيعية فيعتقد الماديون أن فى العلوم الطبيعية وحـدها تقوم المعرفة الممكنة . ولكن مذهب الطبيعيين فى صـورته العامة يعترف بوجـود الله والروح والعقل على عكس أصحاب المذهب المادى — ويتخذ المذهب صـورا شتى كالوضعية Positivism واللاأدرية Agnosticism والمذهب الطبيعى السالف — انظر Perry, op. cit.. p. 223.

أو مجوف أو محدب ... ومقدارها يتفاوت ولكنه لا يقبل التجزئة .
وهي تتحرك فينشأ عن حركتها اجتماع بعضها بالبعض على صور شتى.
ومن هنا ينشأ كون الأشياء (أي تكونها) فاذا انفصلت الجواهر كان
فساد الأشياء (أي انحلال الموجودات) وحتى النفس تتألف من هذه
الجواهر المادية وان كانت جواهرها أسرع وأدق شكلا ... الى آخر
ما قرره المذهب الآلي القديم من اعتبار الأشياء مجرد امتداد وحركة .

واذا كان سقراط وأفلاطون وأرسطو قد قاوموا النزعة المادية في
تفسير الوجود ، فقد اضطلع بالعمل على احيائها بعدهم « أبيقور » +
٢٧٠ ق . م Epicurus والشاعر الروماني « لوكريتيوس » ؛ ولكن
الفضل في تشكيل هذا المذهب في صورته الشائعة يرجع الى اسحق
نيوتن + ١٧٢٧ م ، وان كان التفسير المادي للموجودات قد تطور
مع تطور التفكير العلمي ؛ ومن هنا كان اختلاف الماديين في الكثير من
تفاصيله ، وان رأى جمهرتهم أن العقل صورة من صور المادة التي
تتميز بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير ! فليس ثمة شيء اسمه
روح أو عقل مستقل عن المادة اذا حل فيها وهبها الحياة والحركة
والفكر ، اذ ليست الظواهر الوجدانية الا وظائف لأعضاء الانسان .
فالتفكير وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة اللسان — كما قال « تولند »
+ ١٧٢١ Tolland فان المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء
وتهضم المعدة الغذاء ! فيما يقول « كابانيس » + ١٨٠٨ Cabanis (١)
(ويرددها من بعده « كارل فوجت » + ١٨٩٥ K. Vogt حاول « هارتلي »
+ ١٧٥٧ Hartly أن يرد علم النفس الى علم وظائف الأعضاء اذ أن
الانسان ليس الا مجموعة أعصاب ، ووصف « موليشوت » ١٨٩٣
Moleschott دورة الحياة بالمادة والطاقة ، اذ لا تفكير ما لم يوجد
كبريت ! وقرر « دي لامتري » + ١٧٥١ Lamettrie في كتابه الانسان
باعتباره آلة L'Homme-machine أن المادة تتحرك وتحس ، والعقل علة

(١) في كتابه : Rapport du Physique et du Morale de l'Homme

هذه الحركة ! وهو شيء مستقر في الجسم فهو متحيز ومن ثم كان ماديا ! والادراك ينشأ عن تركيب الأعضاء ، ويتأثر المزاج بالبيئة والغذاء والتربية، كما يتأثر الخلق بالمزاج • وحارب « هلباخ » ١٧٨٩ Baron d'Holbach في كتابه عن (نظام الطبيعة Système de la Nature كل نظرية تزعم أن وراء الظواهر المحسوسة عالما أو موجودات غير مرئية ، وليس العقل عنده الا الجسم منظورا اليه من ناحية بعض وظائفه ، وكل شيء في الوجود يمكن تفسيره بالمادة والحركة . وهما عنده أزليتان أبديتان . تتحكم فيهما قوانين ضرورية ؛ ومن ثم ينتفي وجـود النفس البشرية ويمتنع وجود الله وتدبيره وعنايته ! ولا يكون للطبيعة غاية أو هـدف تعمل على تحقيقه !

وفي عام ١٨٥٤ عقد مؤتمر في جورتنجن Gettingen نوقشت فيه علاقة الجسم بالنفس مناقشة أدت الى ظهور مجموعة من المؤلفات التي تؤيد المادية كرجع لانتشار المثالية الميتافيزيقية المتطرفة عند هيجل ، وكان من أعلام هذه الحركة « فوجت » وموليشت السـالفا الذكـر . و « بخنر » + ١٨٩٩ L. Buechner في كتـابه « القـوة والمـادة Force and Matter ، وقد حاول هؤلاء أن يؤيدوا ماديتهم بأدلة ابستمولوجية جديدة (١) •

ويعتمد دعـاة المـادية على أدلة منهجية Methodological وآليـة Mechanical وكونية Cosmological حسبنا أن نوجز منها قولهم :

ان افتراض وجـود جوهر روحي عقلي مستقل عن الجسم ومتميز منه افتراض ميتافيزيقي سابق على العلم ومتناقض معه ، ولا يعتنق هذه النظرية الا السذج الذين يشبهون الشعوب المتخلفة في منطق تفكيرهم

---

(١) قارن : Külpe, op. cit., p. 118 ff.
وقارن A. Wolf, Philosophic and Scientific Retrospect, p. 31-2
Flint, Anti — Theistic Theoris.
Priestly, Three Dissertations on the Doctrine of Materialism and
Pristly, Three Dissertations on the Philosophical Necessity.

فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة الى فعل الشيطان الخفى الذى لا يرى! مع أن التجربة — فى رأيهم — لا تكشف الا عن وجود الجسم وأعضائه ووظائف هذه الأعضاء .

ويقولون ان الارض كانت فى يوم ما مجرد سديم غازى متوهج . فكانت الحياة العضوية عليها مستحيلة ، تعذر اذن وجود كائنات حية يصدر عنها نشاط روحى أو عقلى . فلما بردت الأرض وتهيأت ظروف الحياة العضوية وجد النبات والحيوان — ثم الانسان أخيرا . واذن فالنشاط الروحى والعقلى وجد بوجود الحياة العضوية التى نشأت متأخرة . ومن الضلال أن تفترض وجود روح أو عقل مستقل عن الكائن الحى لأن نشأته متصلة بهذا الكائن ونهايته مرتبطة بنهايته (١) .

هكذا كان للماديين عامة موقف ازاء الموجودات وتفسير طبيعتها . بل وجدوا لكل مشكلة حلا ، ولكل ظاهرة تفسيرا ، حتى ما يتعذر تفسيره بالمادة فى نظر المفكر المحايد ، فعرضوا لتفسير الحياة والعقل والشعور والخيرية والشرية وغيرها فى ضوء المادة التى دانوا بها وحدها ، وحسبنا فى الاشارة الى نمط تفكيرهم فى هذه الظواهر أن نذكر شيئا عن موقفهم عامة من تفسير الألوهية ونظرتهم الى الانسان . انهم ينكرون لا محالة وجود الله الا باعتباره مجرد فكرة فى أذهان الناس. وما دام كل شىء يرتد عندهم الى المادة ، فالله — بأى معنى من معانيه الميتافيزيقية — لا يمكن أن يكون عندهم الا مادة ! ويقولون اننا اذا اختبرنا أظهر الصفات الالهية التى تعزى فى العادة الى الله ، وجدنا أنها الصفات التى تضاف عادة الى المادة !

فالله يوصف بأنه أزلى أبدى ، وهذا هو وصف المادة عند أمثال هولباخ — كما قلنا من قبل — ان المادة عند الماديين لا يمكن أن تخلق ولا أن تفنى !

والله يوصف بأنه موجود فى كل مكان ، وحال فى كل شىء .

---

(١) W. Jerusalem. op. cit., p. 142. ff.

والمادة كذلك موجـودة فى كل مكان ، وفى كل جزء من أجزائها ! والله خالق ، انه علة كل موجود ، ومن المادة صنع كل شىء ! والله ليس معلولا لعلة أوجدته ، أوجـد ذاته فهو علة أولى . ولكن لا وجود فى نظر الماديين لقوة غير مادية ! والله اذا أراد شيئا قال له كن فيكون ، ولا راد لقضائه . ولكن ما توجبه القوانين الآلية الميكانيكية لابد — فى نظر الماديين — أن يكون ! ... الى آخر تأويلاتهم فى هذا الصدد .

وقد فشي هذا المذهب المادى الميتافيزيقى بين العلماء الطبيعيين وأتباعهم ممن وجـدوا فى العلوم الطبيعية المفتاح لتفسير طبيعة الوجـود القصـوى ، ولما كانت المادية تتخذ من هذه العلوم أساسا لها ، اعتبرت عند الكثيرين من المفكرين أكثر المذاهب الميتافيزيقية امتزاجا بالعلم وتأثرا بروحه (١) !

وقد لاحظ بعض المفكرين (٢) الماديين الذين يتمسكون بالعلم ومناهجه التجريبية فيسلمون بالمادة ويرفضـون ما وراءها ، لاحظوا أن منهج البحث العلمى يقتضى الاقتصـار على التسليم بالتفسير الآلى على اعتبار أن وظيفة العلم تقوم فى تصنيف الظواهر والتنبؤ بوقوعها متى توافرت أسباب وجودها ، وتقتضى أن يحلل الأشياء التى يدرسها الى أجزاء يمكن اخضاعها لمناهج البحث التجريبى ، وبهذه الروح رأوا أن العلم اذا عرض لدراسة الانسان رفض اخضاع الحياة الانسانية لمبادىء غير آلية يمكن أن تتدخل فى أية لحظة وتهدم الترابط العلى بين المؤثرات واستجاباتها ، فالعلم — فى نظر هؤلاء الماديين — لا يستطيع أن يخضع الانسان لدراساته ومناهجها الا اذا اعتبره شبيها بآلة معقدة تخضع فى عملها لنفس القانون الذى تخضع له سائر أجزاء الكون الذى يدرسه العلم ، اذ ليس الانسان الا جزءا من هذه الأجزاء ، واذا افترضنا

---

(١) Bahm, ibid, ch., 16.

(٢) وقارن Joad, Guide to the Philosophy of Morals and Politics (1948) فى الفصل السابع — الشطر الثانى عن قضية الارادة الحرة ص ٢٤٥ وما بعدها .

أن العقل يقوم مستقلا عن الجسم . فان دراستنا العلمية له يجب أن تكون موضوعية وليست ذاتية . ويتيسر هذ النوع من الدراسة عن طريق اللغة التى يتحدثها الانسان والأفعال التى يأتيها ، كما ندرس نمو النبات وحركات الكواكب السيارة ونحوها . بهذا يدرس العلم الانسان وكأنه « عينة معملية » للانسان تخضع للملاحظة وللتجربة ، ولا بأس عن أن نسجل فى هذا المقام نموذجا من هذه الدراسة المعملية نقتبسه من كتاب « هوارد » فى « الدراسة الصحيحة للجنس البشرى » (١) .

يقول « هوارد » فى تحليله للانسان انه مؤلف من المواد التالية بنسب معينة هى :

ماء يكفى لملء برميل يسع عشرة جالونات .
دهن يكفى لصنع سبع سبائك من الصابون .
وكربون يكفى لصنع ٩٠٠٠ قلم من الرصاص .
وفسفور يكفى لصنع ٢٢٠٠ رأس من رءوس عيدان الكبريت .
وحديد يكفى لصنع مسمار متوسط الحجم .
وكلس (جير) يكفى لبياض « تقفيصة » فراخ .
وكميات ضئيلة من المغنسيوم والكبريت .

فاذا جمعت هذه المواد وخلط بعضها بالبعض الآخر بنسب صحيحة وطريقة دقيقة كان ناتج هذا الخليط انسانا لا محالة ... ! ! أى أن هناك قاعدة لانتاج الانسان كما توجد قاعدة لانتاج أى شىء مادى آخر ، فاذا قيل ان هذه القاعدة تنسحب على الجسم وحده ولا تطبق على العقل اللامادى ، كان علينا أن نلجأ فى ابطال هذا الاعتراض الى علماء الحياة وأهل الوراثة لنرى ما يقولونه بصدد الفصيلة والنوع والجنس والوراثات الأولية وانقسام الكروموسومات والمواد الوراثية ، وأن نستفتى علماء النفس لنعرف ما يتصل بالميول الوراثية والامزجة والتركيب

(١) B. A. Howard, The Proper Study of Mankind.
وقد أشار اليه جود فى كتابه السالف الذكر .

العقلى والعقد اللاشعورية . وسنرى أن فى الامكان اخضاع العقل والخلق للقاعدة السالفة الذكر ، وهى التى تقرر امكان انتاج انسان على نحو ما تنتج السلع .. ! !

هذه كلمة عاجلة عن المادية (١) . نرجىء مناقشتها الى ما بعد الحديث عن :

المذهب الروحى Spiritualism (٢)

تفسر المادية الوجود بالمادة وحدها ، ويفسره المذهب الروحى بالروح أو العقل أو ما يشبه الروح أو العقل وحده ، فيرى أن طبيعة الأشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية فى أصلها ، انه يعترف بالعلاقة بين النفس والجسم ، وبين التفكير والمخ ، ولكنه يرفض اعتبار العلاقة بينهما علية ، فليس الجسم علة النفس ولا التفكير معلولا للمخ ، لأن المخ مادة والمادة لا تفكر ولا تشعر ، والروح عنده أو العقل مصدر الظواهر المادية والبدنية ، فاننا اذا كنا لا نستطيع أن ندرك الأشياء بالحواس وانما نعرفها بالتفكير المجرد وحده ، نجم عن هذا أن الطبيعة روحية لامحالة .

وقد نشأ المذهب الروحى فى الفلسفة بعد المذهب المادى لان العقل يتجه بطبيعته الى المحسوس أولا ، ولكنه سرعان ما يتجاوزه الى البحث فيما وراءه لكشف المجهول من أسراره ، وقد بدت نواة المذهب الروحى فى نظرية المثل عند أفلاطون لأن الوجود الحقيقى لا يكون لغير المثل — نماذج الأشياء .

على أن أتباع الروحية على خلاف فى تفسيرهم لطبيعة العقل

---

(١) قارن : Joad, C.E.M. Guide to modern thought

(٢) يراد بالمذهب الروحى Spiritualism الاتجاه الى رد الظواهر المادية البدنية الى ظواهر عقلية أو روحية كما سنرى بعد قليل . فهو يفترق عن مذهب تحضير الارواح Spiritism الذى يجعل للارواح كيانا مستقلا عن الاجسام بحيث يمكن الاتصال بها بعد الموت (أى بعد مفارقتها للبدن) فيما يزعم أنصار هذا المذهب . ويسمى الانجليز المذهب الروحى أحيانا mentalism و Idealism و Psychical Monism و pansychism (مع فروق دقيقة بين معانى هذه المصطلحات) .

أو الروح ، فمنهم من يغلب جانب التفكير ، ومنهم من يؤكد حظ العاطفة أو نصيب الارادة ، ومنهم من يعتبر العقل مسيرا ومن يراه حرا ، ومنهم من يعده وحدة قصوى ومن يحسبه كثرة من أفكار ... الى آخر الصور التى اتخذها المذهب الروحى عند مختلف أتباعه ، ولايتسع المقام للخوض فى هذه الصور وتفاصيلها ، فحسبنا أن نرد طوائف الروحيين — تيسيرا للفهم — الى مدرستين : مدرسة ترد العالم الى كثرة من الأفكار ، وأخرى ترجعه الى عقل واحد أو نظام عقلى فريد ، فلنقف قليلا عند كل منهما :

(أ) مذهب الروحية المتكثرة Pluralistic Spiritualism :

لعل أصدق تعبير لهذا المذهب يبدو فى فلسفة « ليبنتز » + ١٧١٦ Leibnitz من ناحية ، و « باركلى » + ١٧٥٣ Berkley من ناحية أخرى ، وأولهما يعتبر منشىء المذهب الروحى الحديث (١) اذ هاجم المذهب الآلى الذى فسر به ديمقريطس طبيعة الوجود ، واتجه الى تفسيرها تفسيرا ديناميكيا فقرر أن الموجودات تتألف من ذرات روحية Monads متناهية العدد لا تقبل التجزئة بالفعل ولا فى الذهن ، ولاتتعرض للفناء وتنزع دواما الى العمل والحركة ، وتتميز بأنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار ، وبها تتكون الأشياء ، يوجدها خالق فتصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس ، وهى مدركة وان كان ادراكها يتفاوت قوة وضعفا ، فيقوى ادراكها طرديا مع الترقى من الجماد الى الحيوان فالانسان فالله « مناد المنادات » فيما يسميه « ليبنتز » ومن ثم لا يكون للعالم الخارجى أو المادة فى كل صورها وجود بذاتها .

أما عن العلاقات بين الجسم والنفس فقد حيرت الديكارتيين ، فديكارت رد الموجودات جميعا الى ثنائية الفكر والامتداد ، ثم عاد

---

(١) كان متدينا على طريقة اتباع المذهب الطبيعى الالهى Deism فلما أشرف على الموت رفض أن يحضر وفاته رجل دين ، فدفن وكأنه قاطع طريق ! ورفضت تأبينه أكاديمية برلين التى كان له فضل انشائها عام ١٧٠٠ كما أبت تأبينه الجمعية الملكية بلندن وان أبنته أكاديمية العلوم بباريس !

وقرر اتحادهما وجعل الغدة الصنوبرية وساطة الاتصال بينهما ! ومالبرانش — ١٧١٦ يردها الى علل المصادفة والاتفاق Causes Occasionelles التى تتحقق بها ارادة الله . وذهب غير هؤلاء مذاهب شتى ، أما « ليبنتز » فقد رد الاتصال الى قانون التناسق الأزلى الذى قرر فيه أن الله ، بتدبير معقول ، قد أعد منذ الأزل لكل ذرة نظاما تسير بمقتضاه بحيث تنسجم مع غيرها من ذرات ... الى آخر ما ذهب اليه فى تفسيره الروحى للوجود .

وجرى فى التيار الروحى فى تفسير الوجود فلاسفة آخرون أظهرهم هربارت Herbart ووليام ڤونت W. Wundt ولطزه H. Lotz وفخنر T. Fechner وغيرهم كثيرون .

وقد اتصلت الروحية بالمذهب المثالى idealism فى نظرية المعرفة ، وسنتحدث عنه فى الباب التالى ، لأن هذا المذهب يجعل موضوعات الفكر المباشر هى المعانى وليست الاشياء فيلزم عن هذا انكار المادة . هكذا كانت اللامادية Immaterialism عند « باركلى » + ١٧٥٣ ومن جرى مجراه ، بهذا يؤول الوجود المادى تأويلا روحيا ولا يكون لغير الذوات العاقلة وجود (١) ، فلنقف قليلا عند « باركلى » الذى جمع بين التجريبية والروحية ، فرد المعرفة الى الحس ، ومع هذا رفض أن يثبت بالحس وجود المحسوسات !

كان « باركلى » رجل دين فى عصر فشت فيه الاباحة واستفحل فيه تمرد الناس على الدين ومبادئه . ومن هنا كانت ثورته على المادية وأهلها ، فالتمس فى « المثالية » تقويض الأسس التى أقام عليها الماديون مذهبهم . وانتهى الى مذهب فى « اللامادية » وضع لتفسيره رسالته « نظرية جديدة فى الرؤية » A New Theory of Vision مهد فيه لكتاب أنضج عن « أصول المعرفة الانسانية Principles of Human Knowledge نشره وهو فى الخامسة والعشرين من عمره (عام ١٧١٠) وبعد ثلاثة أعوام نشر عرضا شعبيا للمذهب فى كتابه « ثلاث محاولات بين هيلاس

---

(١) Cf. W. Jerusalem p. 149 ff.

وفيـــلونوس » Three Dialogues between Hylas and Philonous
(رمز بالأول الى فيلسوف مادي . وبالثاني الى فيلسوف روحي . وانتهى آخر الامر الى اقتناع الاول بمذهب اللامادية) .

فى هذا المذهب اعتبر باركلى العالم الخارجي مجرد أفــكار تقوم فى العقل . اذ لا وجود عنده لغير العقول وما يجرى فيهــا من خواطر . ويدور بهــا من أفــكار . الرأى عنـده أن « الموجـود هو المدرك esse est percipi والمدرك معنى ، وليست الأجسام الا تصــورات الروح . ومن ثم كانت المــادة مجرد فكرة ! « فاذا رأيت شيئا فهو موجود كما أراه ، واذا لم أبصر شيئا فانى لا أعرف ان كان موجودا أو غير موجود » فالمادة معنى لا يمكن لانســان أن يتصوره بغير صــفاته ، ورؤيتنا للمادة ليست دليلا على وجودها . فالمادة تعرف بصفاتها (الحسية) وليست هذه الا من عمل العقل .

بل ان « باركلى » لا يســلم بوجــود معان كليــة مجردة كالزمان والمكان والحركة ونحوها ، لانها لاتوجد خارج الذهن ، اذ لا موجود الا المدرك ، فالموجود هو الحقائق الجزئيــة المحسوسه ، ان الأشياء من كتب وأشجار وحوائط وغيرها موجودة بشهادة الحس ، ولا يجوز الشك فيها حتى يدلل على وجودها بالصدق الالهى كما فعل ديكارت ، ولكن هذه الأشــياء من مرئيــات ومسموعات ومذوقات وغيرهــا من محسوسات ، ليست عند باركلى الا مجرد صــور صورها العقل ، انها من عمل العقل الباطنى ، ومن ثم كانت اللامادية عنده تحول المعانى الى أشياء ولا تحول الأشياء الى معانى !

بقى الاعتراض الشائع بأن الناس متفقون فى المعرفة ، فكيف تأتى لهم هذا اذا لم يكن للمحسوسات وجود مستقل هو أصل هذه المعرفة ؟ يدحض باركلى هذا الاعتراض بالالتجاء الى الله ، ويقول انه تعالى هو الذى نسق بعنايته مدركاتنا ونظم بحكمته أفكارنا ، وعن هذه نشــأ ما نسميه بالطبيعة ! وهذا الاتساق القائم بين الأفكار أدل على وجــود

الله وقدرته من الخوارق والمعجزات ، وهكذا أنكر باركلى وجود عالم المحسوسات وأثبت عالم العقول والأرواح ، ابتغاء القضاء على الاباحة وتقويض المادية الفاشية فى عصره .

(ب) مذهب الروحية الواحدى :

ويتمثل هذا فى مذهب المثالية المطلقة Absolute Idealism الذى يمثله فى ألمانيا فشته + ١٨١٤ J. G. Fichte وهيجل + ١٨٣١ Hegel وشيلنج + ١٨٥٤ F. W. Schelling وشوبنهاور + ١٨٦٠ Schopehauer وهارتمان + ١٩٠٦ وبشر به فى انجلترا توماس هل جرين + ١٨٨٢ Green وبرادل وبوزانكيت ، ويدعو اليه فى أمريكا جوسيارويس + ١٩١٦ Josiah Royce وكتنجهام ... وغير هؤلاء كثيرون . والمقام هنا لايتسع لشرح مذاهبهم فى هذا الصدد ، فحسبنا منها هذه الاشارة

تعقيب :

تعقيبا على المادية والروحية نلاحظ أن مزاعم الماديين تتداعى حين نقول ان الادعاء بأن العقل صفة من صفات المادة أو وظيفة من وظائفها أو معلول لها لا ينفى عقلية العقل ، كما أن الادعاء بأن العقل هو الجسم يقتضى أن نسلم بأن صفات الجسم هى نفسها صفات العقل تماما ، وليس من اليسير أن يسلم بذلك .

واذا كنا نقول ان الظواهر النفسية لا تقوم بغير جسم فليس معنى هذا من الناحية الشكلية على الأقل أن وجود الجسم هو الحالة الوحيدة التى تجعل قيام الظواهر النفسية ممكنا .

والواقع أن المادية عاجزة كل العجز عن تفسير أبسط العمليات العقلية ، فليس فى وسعها أن تفسر تفسيرا معقولا كيف يصدر الاحساس عن الحركة، والتفكير عن المخ وغير هذا من ظواهر .

وأكبر الظن أن حججهم بالغة ما بلغت قوتها لا تكفى لابطال الرأى الذى يقول ان الظواهر النفسية تختلف عن الظواهر البدنية كل الاختلاف ، وفى تحليل هنرى برجسون + ١٩٤١ لهذه المشكلة مايكفى

للتمييز الدقيق بين هاتين الطائفتين من الظواهر (١) .

أما عن دراسة الانسان دراسة معملية على النحو الذى رأيناه عند « هوارد » حين رده الى كميات من الدهن والكربون والفسفور والجير ونحوه . فاننا نعيد ما قلناه فى مناسبة سابقة من أن شخصية الانسان تتجاوز مجال الوصف العلمى لمختلف أجزائه . وأن مجموع الدراسات الفسيولوجية والكيميائية والفيزيقية والسيكولوجية بمختلف صورها . والاقتصادية والاحصائية والبيولوجية والأنثربولوجية وغيرها مما يتناول مختلف أجزاء الانسان ونواحيه . لا يكشف لنا عن حقيقة الانسان ككل ، ومرجع فشلها ليس الى أنها لم تستوف دراسة جزء من أجزائه . بل الى أنها دراسات تتناول مختلف أجزائه ، والانسان أكبر من حاصل مجموع أجزائه . ان الانسان هو الكل الذى يضم جميع الأجزاء ويعلو عليها وعلى مجموعها كمجموع أجزاء ، وهذا الذى يضم الأجزاء ويبدو شيئا مستقلا عنها وأسمى منها هو الانسان الذى يعجز العلم التجريبى عن تفسيره ... وما أصدق قوله تعالى فى اعجاز الخلق : « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له : ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه . ضعف الطالب والمطلوب ، ما قدروا الله حق قدره ، ان الله لقوى عزيز » .

أما القول بأن منهج البحث العلمى يقتضى العالم ألا يسلم بغير التفسير الآلى للكون ، أن العالم يتعين عليه أن يلتزم هذا المنهج أثناء قيامه بأبحاثه . ولا يمنع هذا من أن يتدين بعد هذا على طريقة الناس . لأنه انسان قبل أن يكون عالما . وقد قيل ان المادية غير علمية ، لانها تقيم نتائجها على العلوم الطبيعية وحدها ، وتهمل نتائج العلوم النفسية والاجتماعية كما تهمل مقررات علوم الجمال والأخلاق والاقتصاد

---

(١) قارن فى نقد المادية : F. Paulsen, Intr. to Philos. p. 74 ff.
وعن طبيعة المادية C.E.M. Joad, Guide to Philos. p. 495 ff.

ونحوها من علوم انسانية . فاذا كانت هذه الانسانيات علوما كانت المادية غير علمية فى تجاهلها لهذه العلوم . شأنها شأن المذاهب الميتافيزيقية التى تقلل من شأن العلوم الطبيعية ، بل ان مذاهب الميتافيزيقا التى تهتم بنتائج جميع العلوم ، أقوى فى طابعها العلمى من تلك المذاهب (العلمية التى تستند الى علم أو تقوم على قلة من العلوم) .

واذا كانت المادة والله يتصفان بصفات واحدة على نحو ما عرفنا من قبل ، كانت المادية مذهبا من مذاهب التأليه تنكر فى زى مقنع ! واذا كان الاعتقاد فى الله — بمعناه التقليدى — خرافة كما يقول الماديون ، كانت المادية — التى هى مذهب تأليه يحمل اسما آخر ، وهما باطلا !

على أن من الانصاف أن نقول ان المادية يرجع اليها الفضل فى فهم العلاقة الوثيقة بين المخ والنفس ، وهى التى أوحت بالأبحاث الدقيقة التى كشفت عن هذه العلاقة ، وما زالت المادية ضرورية كمبدأ ، أى منهج يرشدنا الى كشف الحقائق ، لا كنظرية فى تفسير الوجود (١) .

أما الروحية فانها — مع كل ما يمكن أن يقال فيها — تبدأ بشىء لا يرتقى اليه الشك ، ذلك أن كل انسان — أيا كانت عقيدته — يسلم بوجود شعوره ، ويرى أن كل حالة من حالات التفكير تقتضى مقدما — حتى عند من ينكر وجود العقل — افتراض وجود عقل يفكر ، ومع افتراض أنه يشك فى كل شىء لا يستطيع أن يشك — فى أنه يشك — فيما قال ديكارت من قبل — ولئن كان التسليم بهذه الحقيقة لا يكفى برهانا على أن العالم كله عقل أو روح ، الا أنه يكفى شاهدا على وجود عقل أو شعور أو روح أو نحو ذلك .

على أن الروحية غير علمية بالمعنى الذى يفهمه معظم العلماء الطبيعيين

---

(١) قارن فى النتائج العملية للمادية **Paulsen, op. cit., p. 67 ff.**

فى وقتنا الحاضر ، انهم يبحثون فى أشياء محسوسة وليس فى أفكار — كما عرفنا من قبل — أنهم يدرسون الجواهر الفردة المادية والأمراض والكواكب ونحوها . وهى بطبيعة الحال ظواهر حسية وليست عقلية . وليس من المألوف فى معامل العلوم الطبيعية أن يبحث العلماء فى أرواح أو عقول ، أو أن يلجأوا الى عقل أسمى أو روح أعلى يلتمسون عنده حلا لاشكال أو تفسيرا لظاهرة ، انهم يحاولون الكشف عن قوانين الطبيعة لا معرفة قوانين العقل . ومن ثم افتقدت الروحية شروط الموضوعات العلمية •

هذا الى أن باركلى حين رد الأشياء الى الافكار ، واعتبر المحسوسات مجرد صور عقلية ، قد أخفق فى تفسير اتفاق الناس فى معرفتها ، لأن ارجاع الافكار الى الله لا يحل هذا الاشكال ، وتفسيره هذا أشبه ما يكون بقانون التناسق الأزلى عند ليبنتز ، وهو القانون الذى فسر فيه ترابط الذرات بعضها بالبعض الآخر ، وأرجعه الى الله كما قلنا منذ حين •

بل ان المضى فى مذهب باركلى حتى نهايته ، يؤذن بتقويض الروحية نفسها ! انه يقول ان الموجود هو المدرك ، والمحسوسات مجرد أفكار للعقل ، ومسايرة لهذا المنطق لا ندرى كيف يتأتى للعقول والأرواح أن يكون لها وجود — الا كمجرد أفكار فى الذهن ! وينسحب هذا على الله نفسه باعتباره أعلى الأرواح وأسماها •• !

بهذا يتداعى عالم العقول والارواح ، ويمتد الشك الى وجود الله نفسه •• ! بل ان هذا هو ما حدث بالفعل ! جاء ديفيد هيوم + ١٧٧٦ D. Hume فسار فى مذهب باركلى حتى نهايته ، قال باركلى اننا لا ندرك من الأشياء الا صفاتها الحسية ، وهذه من صنع عقولنا ، ومن ثم فليس للمحسوسات وجود حقيقى خارج أذهاننا ، فأضاف هيوم أن العقل والروح والله مجرد أوهام ليس لها وجود حقيقى •• !

فى الحق ان مشكلة الوجود لا تحل برده الى المادة وحدها أو

الروح وحدها . وقد تحل بنظرة أوسع وأكثر رحابة اذ رد الوجود الى المادة والروح معا ، وهذا هو ما ذهب اليه أتباع المذهب الثنائى Dualism على ما أسلفنا .

وقد بدأت الثنائية قديما عند « أرسطو » وأستاذه « أفلاطون » . وحديثا عند « ديكارت » الذى فصل بين مفهوم المادة — باعتبارها امتدادا — ومفهوم العقل — باعتباره تفكيرا ، وفشل فى شرح العلاقة بينهما حتى حاول « جلنكس » + ١٦٦٩ A. Geulincx ردها الى المصادفة بفعل الله المباشر — وهذا هو مذهب المصادفة أو الاتفاق Occasionalism عند « مالبرانش » وهو تفسير لم يرق رجال اللاهوت لأنه رد الى الله كل جريمة يأتيها الانسان ! (وان كانت الثنائية مذهب العقائد الدينية كلها) .

وذهب « سبينوزا » الى اعتبار الوجود — بما فيه من مادة وفكر — حقيقة واحدة ، فكان داعية لمذهب وحدة الوجود Pantheism وهو مذهب واحدى Monism كما هو واضح من اسمه .

ويتصل بالبحث فى تفسير الوجود النظر فى مبدأ الوجود وعلاقته بخالقه ، وقد حاول الفلاسفة منذ الماضى السحيق أن يكشفوا هذا المجال المحجب ، فوضعوا مذاهب شتى حلولا لاشكاله ، فمنهم من ذهب الى أن وراء الظواهر الهـا أو آلهة ، ومنهم من وحد بين الله ومخلوقاته ، ومنهم من أقر بوجود الله وأنكر كل ما ترتب على وجوده فى نظر الناس ... الى غير هذا مما أشرنا اليه من قبل .

حسبنا هذه الكلمة بيانا لعلم ما بعد الطبيعة (الفلسفة العامة) وعلاقته بمشكلة الوجود . واشارة خاطفة للمذاهب التى وضعها الفلاسفة حلا لاشكالاته . ومن الخير أن نعقب عليها بكلمة نعرض فيها لموقف منكريه من الوضعيين والتجريبيين ومن اليهم . توطئة لمناقشته وبيان مدى الحق أو الباطل فيه . عسى أن يزيدنا هذا بيانا بحقيقة هذا المجال .

مصادر الفصل السالف

بالاضافة الى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

Gotshalk. D.W.. Metaphysics in Modern Times (1940).
Hoernlé, R.F.A., Studies in Contemporary Metaphysics
Marvin, W.T., A First Book in Metaphysics
Taylor A. E., Elements of Metaphysics
Deussen. P., Elements of Metaphysics
Fullerton. G.S.. System of Metaphysics
Hamilton. Lectures on Metaphysics
Durant Drake. Invitation to philosophy. 1933
Bergson. H. Intr. to Metaphysics, Eng. Trans. by T.H. Hulme.
Whiteley. C. H. Introduction to Metaphysics (1950)
Hodgson. The Metaphysics of Experience
Bradley. Appearence and Reality
Mackenzie. J.S. Elements of Constructive Philosophy
Josiah Royce, The World and the Individual 2 vols.
Caird, E., «Metaphysics» (in the Encyclopedia Britannica)
Fouillèe, A. L'Avenir de la Métaphysique
Lachelier. J., Psychologie et Métaphysique
Hook, S. Metaphysics of Pragmatism
Whitehead. A. N.. The Function of Reason. 1929
Collingwood. An essay on Metaphysics
Gusodorf. G., Traité de Métaphysique, 1956.

الفصل الثاني

ما بعد الطبيعة في نظر خصومه

عرض ومناقشة

تمهيد فى خصوم الميتافيزيقا التقليدية ـ عداء بعض مفكرى العرب للفلسفة ـ نقد الغزالى للتفكير الفلسفى ـ كانط والميتافيزيقا التقليدية ـ موقف الوضعية التقليدية (الكلاسيكية) من التفكير الميتافيزيقى ـ تمهيد فى الوضعية المنطقية المعاصرة ـ موقفها من التفكير الميتافيزيقى : انكار الوضعية المنطقية لما بعد الطبيعة ـ مناقشة خصوم الميتافيزيقا ـ مناقشة مفكرى العرب ـ مناقشة الوضعية التقليدية ـ مناقشة الوضعية المنطقية ـ وجه الحاجة الى ما بعد الطبيعة .

تمهيد فى خصوم الميتافيزيقا التقليدية :

أثار التفكير الميتافيزيقى من قديم الزمان موجة من النقد والسخرية وسوء الظن ، فضاق العامة وأنصاف المثقفين بالفلسفة لفرط عجزهم عن فهم معانيها الدقيقة ومفهوماتها الوعرة العميقة ، وأنكرها خصومها من المفكرين وتولوها بالسخرية اللاذعة ، فروى « وليم جيمس » + ١٩١٠ أن الفيلسوف يشبه الأعمى الذى يبحث فى حجرة مظلمة عن قطة أو « قبعة » سوداء لا وجود لها ! ! وقال « ڤولتير » + ١٧٨٨ Voltaire : اذ رأيت اثنين يتناقشان فى موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر ، فاعلم أنهما يتناقشان فى الميتافيزيقا .. ! الى آخر هذه الموجة من السخرية .

وفى العصور القديمة تصدى لهدم الفلسفة الميتافيزيقية أصحاب مذهب الشك Scepticism ـ كما سنعرف عندما نتحدث عن الشك الإپستمولوجى (١) والأصل فى الشك أنه تعليق للحكم أو توقف عن

---

(١) أنظر الفصل الاول من الكتاب الثالث ـ وقد أشرنا فى الفصل السالف الى شك السوفسطائية ورد أرسطو عليه ـ وفصلنا فى بيان الشك الابستمولوجى ودلالته الخلقية فى كتابنا : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها ط ٤ ف ٣ ب ٢ .

اصداره Suspension of judgment ويكفى هـذا لهدم العلم وتقويض الفلسفة معا .

وفى العصـور الوسطى كان توجيه النقد العلنى للتفكير الميتافيزيقى ـ الذى ارتضته الكنيسة تأييدا للعقيدة المسيحية ـ أمـرا محرما ، ومع هذا لا يشك المؤرخون فى وجـود حركات قوية خفيـة معادية للتفكير الميتافيزيقى فى هذه العصور . وان خشى أصحابها أن يعرف أمرهم فينالهم عذاب أليم !

أما فى الاسـلام ابان العصور الوسطى فقد ظهر من مفكرى العرب من هاجم الفلسفة الميتافيزيقية فى غير رفق ولا هوادة . وقوض الأسس التى انبنت عليها من غير تردد ولا رحمة .

وفى العصـور الحديثة فى أوربا تصدى لنقد الفلسـفة الميتافيزيقية وهدمها أصحاب الفلسفات المعارضـة ، اذ لم يكن من المعقول أن يسلم بها أصحاب الفلسفات الواقعية والحسية ممن أنكروا الاهتمام بالعقل أداة لمعرفة الحقيقة ، أو يرضى عنهـا أصحاب الوجـودية الذين رفضوا التسليم بقدرة العقل على ادراك التجربة الانسـانية الحيـة ، والالمام بعلاقة الانسان بالكون ، أو يقبل التسليم بها أصـحاب الفلسفة العملية البرجماتية الذين وحدوا بين معنى الفكرة وآثارها العمليـة فى حيـاة الانســان ، بل رفض التفكير الفلسفى الميتافيزيقى أصحاب النزعة العلمية المتطرفة Scientism الذين يعتقدون أن الحقائق لا تكون الا فى العـلم الطبيعى وحده ! ومن هؤلاء فى انجلترا أصـحاب الفلسفة التحليليـة Analytic philosophy فيصرح « برترند رسل » بأن الفلسفة عليها أن تستقى أحكامها من علم الطبيعة ! وفى ألمـانيا من أصـحاب هـذه النزعة المتطرفة « هوسـيرل » + ١٩٣٨ E. Husserl الذى يريد أن يجعل الفلسفة علما طبيعيا ! بل يؤيد هذه النزعة أصـحاب الفلسـفات النسبية جميعا Relativism وفى مقدمتهم فى فرنسـا الوضعيون الذين تابعوا « أوجيست كونت » فى استبعاد الميتافيزيقا من نطاق البحث .

بحجة أنها عقيمة غير نافعة من ناحية ، وأنها تمثل مرحلة سابقة على التفكير التجريبي الناضج من ناحية أخرى ! والوضعيون المنطقيون — في النمسا وانجلترا وأمريكا — ممن استبعدوا الفلسفة الميتافيزيقية من نطاق البحث بحجة أن عباراتها لا تشير الى مدلول حسي في عالم الواقع ! والآن نقف قليلا لبيان بعض هذه الاتجاهات ، ولنبدأ بالحديث عن :

عداء بعض مفكري العرب للفلسفة (١) :

كانت فلسفة اليونان وعلومهم مثار الشك عند المتطرفين من أهل السنة ، وكان المفكر يتهم بالزندقة اذا نزع في تفكيره نزعة فلسفية ! ومن هنا كانت علوم القدماء في نظر هؤلاء المتزمتين حكمة مشوبة بكفر ، فتخفى المشتغلون بالفلسفة اتقاء للناس ! وطولب المحترفون من نساخي الكتب في بغداد (عام ٢٧٧ هـ) بأن يقسموا صادقين ألا ينسخوا كتابا في الفلسفة ! وحورب المنطق اليوناني اتقاء لخطره على العقيدة ، برغم تأييد بعض أهل السنة له ، واعترافهم بنفعته للدراسات الدينية ، وصدرت فتاوى دينية تحرم الاشتغال بالفلسفة والمنطق ! !

ولكن أعمق خصوم الفلسفة تفكيرا ، وأغزرهم مادة وأوسعهم اطلاعا ، وأقدرهم على كشف مواطن الضَعف في تفكير الفلاسفة ، كان « الغزالي » ، ولهذا آثرنا أن نقف قليلا عند :

نقد الغزالي للتفكير الفلسفي :

يمهد الغزالي لحملته على الفلسفة بقوله في « المنقذ من الضلال » ان من لا يقف على منتهى علم لا يقف على فساده ، وأنه لم ير أحدا من علماء الاسلام صرف همته وعنايته الى ذلك (الرد على الفلاسفة)...

---

(١) سنقتبس هذا الحديث من فصل طويل مسهب عقدناه على : موقف الاسلام وفقهائه من التفكير الفلسفي في كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة — فليرجع اليه من شاء مزيدا وتفصيلا .

ويقول ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ، رمى فى عماية ! ومن أجل هذا جد الغزالى فى تحصيل الفلسفة من كتبها دون استعانة بمعلم ، حتى انتهى بعد ثلاث سنوات الى الكشف عما فيها من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل . ورأى أن الفلاسفة « على كثرة أصنافهم تلزمهم سمة الكفر والالحاد . وان كان بين القدماء منهم والأقدمين . وبين الاواخر منهم والاوائل . تفاوت عظيم فى البعد عن الحق والقرب منه » .

وتمشيا مع منهجه السالف فى ابطال ما يبدو فى الفلسفة منافيا للدين ، مهد بوضع كتابه « مقاصد الفلاسفة » للابانة عن مذاهبهم وكأنه واحد منهم ! ثم اضطلع فى « تهافت الفلاسفة » بتفنيد مزاعمهم وابطال دعاويهم واثبات ضعف عقيدتهم فى مذاهبهم التى قرروها متأثرين بفلاسفة اليونان . وقد قصد من وراء هذا كله أن يبين عن عدم وفاق الفلسفة مع الدين . وأن يصرف الناس عن أهلها ويزجر من يخوض فى علومها ، اذ قل « من يخوض فيها الا وينخلع من الدين » فاذا انتهى من هذا ، قرر أن التصوف يلى الوحى طريقا الى اكتشاف الحقيقة . وأنه يفوق العقل الذى يتشبث به الفلاسفة مع قصوره عن ادراكها !

وقد قسم الفلاسفة فى المنقذ الى ثلاثة أصناف : دهريون وهم الزنادقة لأنهم جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا بنفسه ولم يزل الحيوان من نطفة ، والنطفة من حيوان كذلك ... ثم طبيعيون وهم الذين سلموا بوجود قادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها ، ولكنهم أنكروا معاد النفس وجحدوا الآخرة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب ، وهؤلاء أيضا زنادقة . ثم الهيون : وهم المتأخرون منهم كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد هاجموا الدهرية والطبيعيين ولكنهم أستبقوا من رذائل كفرهم بقايا ، فوجب تكفيرهم . وتكفير متبعيهم من متفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابى وأمثالهما ! ويرى الغزالى أن مجموع ما صح من فلسفة أرسطو بحسب ما نقله هذان الفيلسوفان ينحصر فى ثلاثة أقسام :

قسم يجب التكفير به . وقسم يجب التبديع به وقسم لا يجب انكاره أصلا .

وقد قسم الغزالى علومهم الى رياضية ومنطقية وطبيعية والهية وسياسية وخلقية . ومجمل رأيه فى الأولى والثانية أنها لا تتعلق بالدين نفيا أو اثباتا ... ويمضى فى حديثه حتى يصل الى الالهيات ، وهى بيت القصيد لأن فيها « أكثر أغاليطهم » . و « مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين أصلا يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها ، وتبديعهم فى سبعة عشر » وقد صنف تهافته لابطال هذه المسائل العشرين . فأما المسائل الثلاث التى خالف فيها الفلاسفة كافة الاسلاميين فكفروا من أجلها فهى :

١ — انكار بعث الأجساد فهى فى رأيهم لا تحشر ، والمثاب والمعاقب هى الارواح المجردة ، والعقوبات روحانية لا جسمانية .

٢ — قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات ، وهو كفر صريح ، اذ « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض » .

٣ — قولهم بقدم العالم وأزليته .

وليس بين المسلمين من ذهب الى شىء من هذه المسائل — وأما ما وراء ذلك من نفى الصفات وقولهم انه عالم بالذات — ومايجرى مجراه ، فمذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلة ، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك. ومن رأى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام ، كفرهم من أجل هذه المسائل السبع عشرة .

وقد ندد الغزالى فى تهافته بالفلاسفة ، ورماهم بالغباوة والحمق والزيغ وسوء الظن بالله ، والغرور والادعاء والاعتداد بالعقل ونحوه ! ولكن تفكيرهم كان أقسى ما فى حملته التى أماتت الفلسفة فى الشرق الاسلامى — فيما ظن المستشرق مونك + S. Munk ١٨٦٧ — وضعضعت التفكير الفلسفى فى العالم الاسلامى وسخرت الدراسات الفلسفية لخدمة الدين باقتباسات من أرسطو أو ابن سينا أو غيرهما ، وانصرف

المفكرون فى المغرب الاسلامى عن الطبيعة وما بعد الطبيعة . واتجهوا الى العلوم العملية من أخلاق وسياسة — فيما يقول المستشرق دى بوير De Boer .

وليس بدعا منه هذا الهجوم ، فان علماء الكلام — فيما يقول البارون كارادى فو Carr de Vaux فى كتابه عن الغزالى ، قد زاولوا محاربة الفلاسفة منذ ظهرت مدارس الفلسفة ، لأن مذاهبهم — بالغا ما بلغ اخلاصهم فى ايمانهم — خطر يهدد الدين فى رأى حماته ، لأنهم يعتزون بالعقل أكثر مما ينبغى .

ولكن من الانصاف لهذا الرجل أن نقول ان الغزالى مع عدائه للعقل ومحاولته ابطال الفلسفة ، لم يحرم الفلسفة جملة من غير تفصيل ، لأن « الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام : قسم يرجع النزاع فيه الى اللفظ ، وقسم لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين ، والقسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول فى حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان ، ثم يعقب قائلا فى تهافته « فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه » . ثم انه يشكو فى « معيار العلم » وفى « المنقذ » من نفرة رجال الدين من الحساب والمنطق لمجرد أنهما من علوم الفلاسفة الملحدين ، وهو يقرر أن الرياضيات مفيدة فى ذاتها ، وأنها فى أصلها لا تتعلق بالدين نفيا أو اثباتا ، وان عاد فحذر مما ينجم عنها من آفات ، ينص عليها فى المنقذ وفاتحة العلوم معا .

ولم يكن الغزالى أول من اضطلع بالتصدى لمهاجمة الفلاسفة وتبيان باطلهم ، فقد سبقه الى ذلك « ابن حزم » فى فصله ، و « الجوينى » فى برهانه فى أصول الدين وارشاده فى قواعد الاعتقاد ... وغير هذين من أسلافه ، ولكن الغزالى كان فى حملته على الفلسفة وتفنيدها ألذعهم نقدا وأقواهم تأثيرا فى نفوس الناس وعقول المفكرين معا ! وعلى نهجه سار الذين حاربوا الفلسفة ودعوا الى اضطهاد أهلها ، وساعد هذا كله على ركود التفكير الفلسفى فى الشرق الاسلامى ، بل لعل أثره

قد امتد الى الغرب الاسلامى حتى كانت محنة ابن رشد واحراق كتبه واصدار منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفة ! بل بالغ المتأخرون من رجال الدين منذ القرن السابع للهجرة فى التنفير من الفلسفة وأهلها حتى أصدر ابن الصلاح الشهرزورى المتوفى عام ٦٤٣ هـ فتوى دينية يحرم فيها الاشتغال بالفلسفة والمنطق تعليما وتعلما .. !! ومضى فى معاداة الفلسفة ابن تيمية الحنبلى (المتوفى عام ٧٢٩ هـ) وتلميذه ابن قيم الجوزية (المتوفى عام ٧٥١ هـ) وغيرهما من الحنابلة المتزمتين (١) .

كانط والميتافيزيقا التقليدية :

بل رفض الميتافيزيقا بمعناها التقليدى امام الفلسفة العقلية فى القرن الثامن عشر « كانط » + ١٨٠٤ Kant اذ استعرض العلوم الثلاثة المعروفة فى عصره وهى الرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة ، فأعجبه الأولان وأرضاه الاساس الذى قاما عليه ، ولكنه ضاق بالميتافيزيقا التقليدية الدجماطيقية dogmatic التى لا تقبل مبادئها تحليلا ولا تحتمل برهانا ، وبمقدار اتفاق العقول فى مجال العلم الرياضى والعلم الطبيعى بمقدار اختلافها بصدد ما بعد الطبيعة ، ومن أجل هذا أراد « كانط » أن يعرف شروط قيام العلم الصحيح حتى يعرف السبب فى استحالة كسب معرفة ميتافيزيقية — وان سلم بأن فى الانسان استعدادا طبيعيا للميتافيزيقيا من الناحية الخلقية .

وانتهى الى أن العقل النظرى بطبيعته لا يستطيع أن يتجاوز معرفة ظواهر الاشياء الى ادراك حقيقة الاشياء فى ذاتها — وهو موضوع ما بعد الطبيعة — ومن أجل هذا أبطل الميتافيزيقا التقليدية التى تدعى قدرة العقل على ادراك موضوعات تتجاوز ادراك التجربة ، وبهذا تتخطى الاشياء كما تبدو لنا الى الأشياء فى ذاتها . من هنا استحال قيام

---

(١) انظر فى تفصيل هذا كله كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ ص ١١٥ وما بعدها .

ميتافيزيقا نظرية في نظر « كانط » ، قرر هذا فى عدة رسائل وضعها بين عامى ١٧٦٠ ـ ١٧٧٠ ثم عاد فأثبته بوضوح وتفصيل فى كتابه « نقد العقل النظرى الخالص » .

هذه هى الميتافيزيقا التقليدية التى توخى ابطالها ، ولكنه صرح بأن الميتافيزيقا هى الفلسفة الحقيقية ، أو هـى الفلسفة عينهـا ـ لقد حرص على أن يقيم ميتافيزيقا نقدية تحليلية وظيفتها الكشف عن العناصر الأولية فى المعرفة والعمل ، فقرر فى كتابه « نقد العقل العملى » وجـود الله وحرية الانسان وخلود النفس ، باعتبارها « مسلمات » Postulates لا تدخل فى نطاق العقل النظرى الذى لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز ظواهر الأشياء : هى مسلمات العقل العملى وليس فى وسع العقل النظـرى أن يقيم الدليل عليها ... حسبنا هـذا فان المقـام لا يقتضينا الحديث عن الميتافيزيقا الكانطية ، ويكفى ما أسلفنا اشارة الى خصـومة « كانط » للميتافيزيقا التقليدية والأسس التى أقام عليها رأيه .

وليس من شـأننا أن نخـوض فى هذه الحمـلات ، ولا أن نقف لتأريخها وتتبع تطورها ، فحسبنا أن نعرض موقف أكبر خصومها من أصحاب النزعة العلمية المتطرفة ، ونعنى بهم أصـحاب الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية المعاصرة ، وأن نعقب بمناقشتها وبيان وجه الحاجة الى الميتافيزيقا :

موقف الوضعية التقليدية (الكلاسيكية) من التفكير الميتافيزيقى :

أنـكر المذهب الوضـعى كل تفكير قبلى ميتافيزيقى ، واستبعد البحث فى الغايات القصـوى والعلل الأولى ، ولم يعترف بغير الواقـع المحسوس يعالجه بمناهج البحث التجريبى ، وقد كان أوجست كونت + ١٨٥٧ August Comte امام هذا المذهب وواضع اسمه ؛ يقول G.H. Lewis فى كتابه « فلسفة العلوم عند كونت » Comte's Philos. of Sciences ان الوضـعية عنده تهـدف الى خـلق فلسـفة للعلوم

كأســاس لايمان اجتماعى جديد ، ان هدفها وضع نظرية اجتماعية عن طريق نظرية علمية — وقد أقرت دينا الهه الانسانية (١) .

والوضــعية تنتهى الى أن الفلسفة بمعناها الدقيــق قد اســتنفدت موضــوعاتها ، وافتقدت ما يبرر وجودها ! كانت قائمــة يوم كانت فى الواقع مرادفة للعلم ! وكان الناس يتأثرون بأحلامها الباطلة ، ولكن العلم قد انفصــل عن الفلسفة واستقل موضوعا ومنهجا ، ثم تشعب الى علوم ، وتكاثرت العلوم بتكاثر الموضــوعات التى كشف عنها البحث ، فأصبحت فلسفة ما بعد الطبيعــة غير ذات موضــوع ! اذ اختفت من العقل البشرى كمــا توارت من العالم الخارجى ، وتلاشت من البحث السيكولوچى بعد أن قــام علم النفس التجريبى ، وتوارت من الأبحاث الطبيعية بعد أن استقام علم الطبيعة ، وقد ضــاق ميدان الفلسفة حتى أصبحت ضالة شريدة فى نطاق ضيق ... الخ . ودراسة تاريخها تحقر من شأنها ، اذ أنها لم تستطع بعد انقضاء قرون على وجودهــا أن تهتدى الى حل نهائى عــام لمشكلة ما ، ولا يزال الفلاسفة على خلاف بصدد حل المشاكل التى تصادفهم ، بل ان غايتها ومنهجها لا يزالان مثــارا للجــدل والمناقشــة ، واذا نحن قارنا بين النجاح الذى أصــابه العلم الوضعى ، وبين عجز العقل النظرى الذى يقيم تفكيره على الأوليــات التى تسبق كل تجربة â priori لاحظنا أن كل شيء وراء المعرفة الوضعية التجريبية ليس فى مقــدور العقل البشرى أن يدركه ، لأن مجال التفكير العقلى الصحيح انما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التى تربط بعضها بالبعض الآخر .

---

(١) أنظر أيضا

Miss H. Martineau, Positive Philos. of Comte
فى جزءين ترجمه للفرنسية Bordeaux

J. S. Mill, August Comte and Positivism
ترجمه للفرنسية Clénemce

E. Caird, Social Philosophy and Religion of Comte
(ولا سيما الفصول الثلاثة الاولى وهى ثلاثة أرباع الكتاب) .

والبحث العقلى فى موضوع المطلق Absolute لا طائل تحته ، لأن المعرفة البشرية نسبية . ولا يحاول الوضعيون (١) أن يبرهنوا على نسبية المعرفة بتحليل العقل ونقده ، بل يدللون عليها بما توهموه تاريخا للعقل ، فيرى « كونت » أن العقل قد مر بثلاث مراحل أو أدوار هى الدور اللاهوتى théologique والميتافيزيقى métaphysique الواقعى (أو الوضعى وهو الدور العلمى) positil وهذا هو قانون الأطوار الثلاثة :

فى الدور الأول كان العقل يبحث فى كنه الموجودات وأصلها ومصيرها ، وكانت تفسيرات العقل للموضوعات فائقة على الطبيعة ، وكان منهجه فى ذلك قائما على الخيال ، فالظواهر تحدث بفعل كائنات سامية تختفى وراء الطبيعة المرئية — كالآلهة والشياطين — وقد أثرت المعانى اللاهوتية تأثيرا ملحوظا فى الحياة الخلقية والاجتماعية . وبدا هذا الدور حين استقرت الكثلكة وسادت سلطة الكهنة والملوك .

وفى الدور الميتافيزيقى يظل العقل يبحث كنه الأشياء وأصلها ومصيرها ، ولكنه يرتقى فيتخلى عن الكائنات السامية غير المرئية ، ويرد الظواهر الى علل مجردة خفية يتوهمها فى باطن الأشياء ، وهى معانى مجردة ، بهذا خالف الدور اللاهوتى فى أنه أحل المجرد مكان المشخص ، ووضع الاستدلال مكان الخيال ، أما المشاهدة (الملاحظة) فتحتل فيه مكانا ثانويا .

وفى الدور الثالث يتجنب العقل الطريقتين السالفتين فى البحث موضوعا ومنهجا ، ويعدل عن البحث فى أصل الكون ومصيره وعلله الخفية ، ويهتم بمعرفة الظواهر وكشف قوانينها ، وبهذا يستغنى عن العلل بوضع القوانين أى العلاقات المطردة بين الظواهر ، ويقيمها على

---

(١) P. Janet et G. Séailles, p. 20-22. فى (النسخة الانجليزية ج ١ ص ٢٣ — ٢٤) وقارن يوسف كرم فى « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٣٠٠ — ٢ .

H. Calderwood, Hand book of Moral Philosophy, p. 388 ff.

J. Martineau. Types of Ethical Tyeory vol. I Book II p. 394-512.

وكذلك ص ٤١٠ و ٤٢٨ وما بعدها .

أساس من المشاهدة لا من الخيال ولا من الاستدلال . وبهذا يهتم العلم بالاجابة عن السؤال : كيف حدث ، وليس عن السؤال : لماذا حدث ؟

بهذا نشأ العلم الوضعى الذى أخذ مكان الفلسفة وكان آخر مرحلة مر بها العقل البشرى فى تطـوره الى الكمال ، وكل موضـوع يمكن معالجته بالملاحظة والتجربة يدخل فى نطاق العلم . وما لا يعالج بهـذا المنهج التجريبى فهو خارج مجال العلم ، ويشهد تاريخ الفكر بأن المسائل التى لا تعالج بهذا المنهج لا تحل ولا يتقدم التفكير فيها أبدا لأنها مجرد كلام فى كلام ، ومن ثم يكون العلم الوضعى هو المجال الصحيح للعقل البشرى •

بهذا رفض المذهب الوضعى المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية ، دون أن يقرها أو ينقضها ، وسنرى بعد قليل مدى التطور الذى أدرك هذا الاتجاه على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة •

وقد جاهد أتباع كونت فى استبعاد النزعة الميتافيزيقية والمنطقيـة الصـورية عن الفلسفة وعلومها ، واستعاضـوا عنها بالنزعة العلميـة التجريبية ، وتركوا الخيـال والاسـتدلال منهجا واصطنعوا مناهـج التجربة ، وانصرفوا عن البحث فى كنه الموجـودات وحقيقتها الى دراسة الظواهر نفسها ، وتجلت جهـودهم فى الكثير من العلوم الفلسفيـة والجزئيـة ، وبدا هذا فى كتابات رينان + ١٨٩٢ E. Renan فى تاريخ الأديان ، ودور كايم + ١٩١٧ E. Durkheim فى علم الاجتماع وليفى برول + ١٩٣٩ Lévy-Bruhl فى علم الأخـلاق ، وجوبلو + ١٩٣٥ E. Goblot فى علم المنطق وريبو + ١٩١٦ Ribot فى علم النفس وتين + ١٨٩٣ H. Taine فى علم الجمال •

تمهيد فى الوضعية المنطقية المعاصرة :

نمهد بكلمة عن الوضعية المنطقية المعاصرة ، نجلو بها ما يحتمل أن يكون غامضا منها ، عسى أن يساعد هذا على فهم موقفها من التفكير الميتافيزيقى •

الوضعية المنطقية (١) اتجاه فلسفي يهدف الى هدم الفلسفة ! قصر اتباعه مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلا منطقيا . متأثرين فى هذا بالتجريبية البريطانية التى حاولت ـ منذ القرن السابع عشر والثامن عشر على يد لوك وباركلي وهيوم ـ أن تحدد معانى الألفاظ وتحلل العبارات ، ورد هؤلاء الوضعيون المنطقيون كل ألوان المعرفة العلمية الى الخبرة الحسية . واستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة متأثرين فى هذا بالوضعية التى عرفت فى القرن التاسع عشر على يد أوجيست كونت فى فرنسا وايرنست ماخ + ١٩١٦ E. Mach فى النمسا ، ودعوا الى رفض مناهج الاستنباط العقلى فى غير العلوم الرياضية متأثرين بمناهج العلوم التجريبية كما تمثلت منذ منتصف القرن الماضى عند أمثال « هلمهولتز » + ١٨٩٤ Helmholtz وماخ وبوانكاريه + ١٩١٣ H. Poincaré وأينشتاين + ١٩٥٥ Einstein ، بل كان مرجع الفضل فى مناهج هذه التجريبية المنطقية الى تطور المنطق الرياضى وتحليل اللغة كما بدا عند أمثال « فريجه » (٢) و « وايتهيد » + ١٩٤٧ Whtiehead و « برتراند رسل » وفتجنشتاين + ١٩٥١ Wittgenstein (٣) .

وكثيرا ما يتخذ مؤرخو الوضعية المنطقية كتاب « أصول الرياضة » Principia Mathematica الذى ألفه من ثلاثة أجزاء « برتراند رسل »

---

(١) وتسمى بالتجريبية المنطقية أو العلمية
Logical (or Scientific) positivism or empiricism

(٢) F.L. Frege + 1925 رياضي ومنطقي الماني . كان أستاذ الرياضة بجامعة يينا (من سنة ١٨٧٩ الى ١٩١٨ وقد جهله أو أساء فهمه معاصروه ولكنه يعتبر الآن أعظم منطقى فى القرن الماضي غير منازع . ويعتبر جورج بول ثانى مؤسسي المنطق الرمزى كما سنعرف بعد .

(٣) ولد فى النمسا ، واشتغل مدرس فلسفة بجامعة كامبردج من سنة ١٩٢٩ ـ ١٩٣٩ ثم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها بهذه الجامعة منذ عام ١٩٣٩ وقد وقف الكثير من جهوده على اثبات أهمية اللغة ، ومع تأثيره العميق فى نشأة الوضعية المنطقية انحرفت آراؤه عن أسس هذا الاتجاه !!

و « وايتهيد » نقطة بدء لتأريخ هذا الاتجاه (١) . اذ حاول المؤلفان فى كتابهما تحليل الرياضة وردها الى مبادىء منطقية ، وارجاع المبادىء المنطقية الى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق والرياضة جميعا . وبعد نشر هذا الكتاب بأمد غير طويل تصدى لنقده الفلاسفة والمناطقة ، وكان أظهر نقاده أحد تلامذة رسل ، وهو « لودفيج فتجنشتاين » الذى فطن الى قيمة هذا الكتاب كلغة رمزية ، والى ضرورة اقرار علاقة ضرورية بين المنطق والتجربة لامكان تطبيقه فى حالاتها . فأدى به هذا الى البحث فى طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص ، فكان كتابه Tractatus Logico-Philosophicus الذى ظهر عام ١٩٢٢ وكتب مقدمته « برتراند رسل » واعتبر عند جمهرة المؤرخين أساس الاتجاه الذى التقت عنده « مدرسة فينا » Viennese (or Vinna) Circle التى صدرت عنها الوضعية (أو التجريبية) المنطقية .

كان هذا بالاضافة الى أنه نقد لكتاب أصول الرياضة السالف الذكر محاولة لوضع قواعد للغة علمية دقيقة . وحملة على الميتافيزيقيا باعتبارها خطأ مرده الى سوء فهم لمنطق اللغة .

ونشأت جماعة فينا كجماعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة «شليك(٢) وكان من أعضائها البارزين » رودلف كارنب (٣) و « برجمان »

---

(١) صرح اتباع الوضعية المنطقية بأن «رسل» كان احد الرواد الذين كشفوا المبادىء التى تميز وضعيتهم من مذاهب الوضعيين . وظن « رسل » بدوره انه ينتمى الى زمرة هؤلاء الوضعيين المناطقة (انظر (Russell, Hist. of Western Philosophy, 1945 ولكنه ليس واحدا منهم .

(٢) Moritz Schlick قتله طالب بجامعة فينا رميا بالرصاص لانه اعتقد خطأ أنه صرف عنه صديقته ! وبمقتله عام ١٩٣٦ انحلت جماعة فينا وان لبث اتجاهها العلمى قائما .

(٣) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرسا فى جامعة فينا فأستاذا للفلسفة فى جامعة براغ الالمانية . ثم هاجر الى أمريكا وعين استاذا للفلسفة بجامعة شيكاغو عام ١٩٣٦ ثم نقل الى جامعة كاليفورنيا . وقد شارك فى نشر Journal of United Science وكان اهتمامه منصبا على المنطق الصورى =

و « برجمان » Bergmann و «هربرت فيجل» المولود عام ١٩٠٢ H. Feigl و «نيرا» — ١٩٤٥ O. Neurah و « ويسمان » — ١٩٥٩ H. Waismann وغيرهم ، ولما نزع هتلر الى احتلال النمسا أخذ يتفرق أعضاء هذه المدرسة ، فرحل ويسميان ونيرا الى انجلترا — وكان يقيم بها فتجنشتاين. وأما فيجل وكارنب فقد رحلا الى الولايات المتحدة .

وكانت فلسفتهم تجريبية تقوم على مناهج التحليل المنطقى ، لأنها تدين بشطر كبير من اتجاهها الى المنطق الرمزى وتحليله النقدى الذى أبان — على يد فتجنشتاين وغيره — أن التجريبية يمكن أن تقوم على التحليل المنطقى وليس على التحليل النفسى — كما كان حال التجريبية على يد جون لوك وأمثاله من التجريبيين القدامى ، وان كان هذا لاينفى القول بأن فلسفة جماعة ڤينا تهدف الى وضع فلسفة علمية جديدة، كرجع لنظريات ڤتجنشتاين ومحاولة لتفادى الصعوبات التى واجهتها وعجزت عن حلها .

وأدركت فلسفة هذه الجماعة منذ نشأتها فى عام ١٩٢٨ تعديلات جوهرية جمة ، ولكن تقريرها الرسمى ينص على أن من أهدافها الرئيسة : وضع أساس مكين أمين للعلم ، والبرهنة على أن قضايا الميتافيزيقيا لا تحمل معنى يمكن أن يوصف بالصواب أو بالخطأ ، على أن يكون المنهج الذى يصطنع لتحقيق أهدافها هو منهج التحليل المنطقى الذى يهدف الى تحقيق الوضوح فى التفكير وازالة اللبس والغموض عن ألفاظ اللغة وعباراتها (١) .

ولم تكن هذه الأهداف جديدة من كل وجه ، فقد سبق الى محاولة تحقيقها — على وجه ما — مدارس أظهرها مدرسة الوضعيين

=

وتطبيقه على مشاكل الابستمولوجيا وفلسفة العلم . ويبدو فضله خاصة فى تطبيقاته لمناهج التحليل المنطقى على لغة الحياة اليومية ولغة العلم معا — وهذا هو هدف التحليل المنطقى فى الوضعية المنطقية .

(١) قارن J.R. Weinberg, An Examination of Logical Positivism 1939. (Introduction).

فى القرن التاسع عشر . ولا يخطىء من يذكر الفلسفة العملية — البرجماتية الأمريكية — فى هذا الصدد . وقد كانت الفلسفة التحليلية علما على مدرسة كامبردج — التى كان من أساطينها المعاصرون « مور E. G. Moore و « برتراند رسل » Russell و « ستبنج » Stebbing و « بروض » C. D. Broad وكان بينها وبين مدرسة المثاليين فى أكسفورد صراع حتى عام ١٩٤٠ حين تلاشت المثالية فى انجلترا .

ولكن كيف استبعدت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا من مجال البحث العلمى . وأبقت على التحليل المنطقى وحصرت فيه معنى الفلسفة ؟

موقف الوضعية المنطقية من التفكير الميتافزيقى :

(أ) موازنة بين الوضعية التقليدية والوضعية المعاصرة :

عرفنا موقف الوضعية التقليدية من ما بعد الطبيعة ، فمن الخير أن نوازن الآن بينه وبين موقف الوضعية المنطقية المعاصرة ، لنرى مواضع اختلافهما ومواطن اتفاقهما :

تتميز وضعية « كونت » بثلاث خصائص ، واحدة منها هى التى تسللت الى وضعية فينا المعاصرة ؛ فأما الخاصية الأولى فى وضعية القرن الماضى فتبدو فى جانبها العملى ، اذ أن صواب الأفكار متصل بمدى ما تحققه للانسان من مصالح ، فالمقياس الرئيسى لكل ما هو علمى أصيل هو قيمة المعرفة فى حياة الانسان . وثانيهما اهتمامها بالتطور التاريخى فى مسائل التفكير ، وآخرها حرصها على المنهج التجريبى مصدرا للحقائق . وهذه هى الخاصية الوحيدة التى تسللت الى مدرسة فينا وان أدركها تطور على يد أعضاء هذه الجماعة .

اعتبر كونت وأتباعه العبارات الميتافيزيقية قضايا أقل وضوحا من قضايا اللاهوت . وصرح بأن هذه العبارات قد أثارت مشاكل استعصى حلها على أذهان الميتافيزيقيين جميعا ، ومن ثم وجب رفضها . والاكتفاء بقضايا المجال التجريبى . لأن التثبت من صحتها فى حدود الخبرة

الحسية ميسور لكل باحث ؛ ومن رأى الوضعيين أيضا أن التفكير الميتافيزيقى عديم النفع •

هذا هو أساس الوضعية الفرنسية الكلاسيكية فى موقفها من مابعد الطبيعة . أما التجريبية المنطقية المعاصرة فانها ترفض التسليم بالميتافيزيقا على أساس يخالف هذا الأساس تماما . ولا تقيم رفضها للقضايا الميتافيزيقية على أساس انها عديمة النفع فى حياة الانسان ، ولا على أساس أنها لا تحتمل برهانا ولا تقبل حلا ، ولكن على أساس أنها كلام فارغ nonsense لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو الخطأ . ليس ثمة عبارة ذات معنى لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها فى حدود الخبرة الحسية ؛ أما منفعة المعرفة فلا قيمة لها عند جماعة ڤينا بأى وجه من الوجوه . من هنا كان من الخطأ التوحيد بين وضعية القرن التاسع عشر ووضعية ڤينا المنطقية ، وان لم توجد بينهما هوة سحيقة القرار ، لأن قولنا « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهانا ، لان مثل هذا الانشغال عديم الجدوى » هذا القول يؤدى بنا فى يسر الى أن نقول : « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهانا لان هذا الانشغال عديم المعنى ، شأنه شأن العبارات التى دعت اليه » •

ومع استثناء « ماخ » وقلة آخرين اعتبر أكثر الوضعيين فى القرن الماضى ما بعد الطبيعة مجموعة قضايا ذات معنى ولكنها لا تقبل برهانا ولا جدوى من ورائها •

هذا الى أن الوضعية المعاصرة لا تهتم بتحليل الفكر تاريخيا — كما فعل كونت — لتبرر استبعادها للتفكير الميتافيزيقى ، فهى تؤثر معالجة جميع الأفكار على نمط واحد ، بصرف النظر عن مكانها من التاريخ ، ومن ثم بدا خلاف ملحوظ بين الاتجاهين ، فالمقياس الوحيد لقيمة الأفكار والمفهومات عند الوضعية المنطقية انما يكون بتحليلها منطقيا للتثبت من صوابها أو خطئها فى حدود الخبرة الحسية ، أما عند كونت وأتباعه فيبدو التحليل التاريخى مقياسا لقيمة المعرفة — كما عرفنا عند

الحديث على قانون الأطوار الثلاثة — وتبدو العلاقة الوحيدة المباشرة بين الوضعية القديمة والوضعية المعاصرة فى اهتمام كلتيهما بالمنهج التجريبى. باعتباره المصدر الوحيد لكل حقيقة . ومع هذا فان دواعى الاعتقاد فيه مختلفة فى الحالين (١) — كما أشرنا منذ حين •

(ب) انكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة :

وايضاحا للاشارات السالفة فى انكار التجريبية المعاصرة للتفكير الميتافيزيقى ، نضيف كلمة عن فكرتهم عن التحليل المنطقى للعبارات الميتافيزيقية ، وهو التحليل الذى أدى عندهم الى استبعاد ما بعد الطبيعة من مجال البحث العلمى :

كانت مهمة الفلسفة التقليدية النظر الشامل الى الوجود اللامادى بما هو كذلك ، والبحث فى لانهائية الكون ومكان الانسان منه ، ومعرفة أصله ومصيره ، ودراسة قيمه المطلقة الثابتة فى مجال الحق والخير والجمال ، فأشفق الوضعيون من هذه الادعاءات الضخمة ، وأنكروا امكان التوصل فيها الى حقيقة ، وكان شاهدهم على هذا أن التفكير فى هذه المجالات مع قدمه لم يتقدم خطوة واحدة ، ولم يوفق أساطين الفلاسفة الى وضع حل مقنع لمشكلة من هذه المشكلات ، وعمد الوضعيون المنطقيون الى تحليل العبارات الميتافيزيقية ليتبينوا وجه الحق فى أمرها ، وانتهت تحليلاتهم الى استبعاد الميتافيزيقا من مجال البحث لأن قضاياها لا تحمل معنى — كما قلنا من قبل — وقنعوا بتحليلاتهم المنطقية وقصروا عليها مهمة الفلسفة . فماذا يراد بالتحليل المنطقى ؟

لا يراد بالتحليل مايقصده أهل اللغة بشرح المفردات وتحديد معانى الألفاظ ، والا كانت قواميس اللغة ومعاجمها كفيلة بتحقيق هذه الغاية ، انما يراد بالتحليل المنطقى ازالة اللبس والابهام عن الافكار وبيان عناصرها واضحة جلية متميزة . فالتحليل يتناول اللغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية أو يصطنعها الباحثون فى دراساتهم العلمية ، وبهذا

---

(١) Weinberg. op. cit.. p. 6-9.

التحليل يمكن التميز بين العبارات التى تحمل معنى . والعبارات الخلو من كل معنى .

ان القضية — فى عرف ، المنطق التقليدى — هى كل قول يحتمل الصدق والكذب ، وهى تبدو فى نظر الوضعية المعاصرة على صورتين: قضية تحليلية تفسيرية ، وأخرى تركيبية تأليفية ، فلنعقب على كل منهما بكلمة حتى تتبين الأساس الذى أقام عليه الوضعيون المنطقيون استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمى .

القضايا التحليلية Analytic Propositions : هى أحكام أولية قبلية سابقة على التجربة كقولنا : الجسم ممتد . الكل اكبر من جزئه . ما هو هو (وهو مبدأ الهوية) ... ومثل هذه الأحكام يصدق بها العقل متى عرف مفهومات حدودها ، وانكار القضية التحليلية يتضمن تناقضا ، فقولنا ٢ + ٢ = ٤ — اذا اتفقنا على معانى حدودها كان انكارها يعنى أن ١ + ١ + ١ + ١ لا تساوى مختصرها وهو رقم ٤ ! أى لا تساوى نفسها وهذا تناقض ، ومن هنا قيل ان القضية التحليلية صادقة على سبيل اليقين فى كل الأحوال ... حتى فى المريخ!

ولما كانت القضية التحليلية تفسيرية ، يستخرج محمولها من موضوعها بغير زيادة ، قيل انها لا تنبىء عن علم جديد ، ومن هنا قيل انها تحصيل حاصل tautology ويتمثل هذا النوع من القضايا فى قضايا العلوم الصورية (وهى المنطق والرياضيات) ومعيار الصدق فيها اتساق الفكر مع نفسه أى قانون عدم التناقض

Law of non-contradiction (Consistency)

أما القضايا التركيبية Synthetic فهى عبارات تزيد محمولاتها عن موضوعاتها ما ينبىء عن علم جديد ، ومن ثم كانت تحتمل الصدق والكذب ، ومعيار الصدق فيها تطابقها مع الواقع — أى العالم الخارجى — وهى بعدية تكتسب بالتجربة مثل : الخط المستقيم أقصر بعد بين نقطتين ، وتتمثل مثل هذه القضايا فى العلوم الطبيعية ، وميزتها امكان التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع الى الطبيعة ، وكل عبارة لا يتيسر التحقق من صدقها أو كذبها فى حدود الخبرة الحسية — حالا أو مستقبلا —

فهي عبارة لا تحمل معنى (١) ، وسنعود الى الحديث عن مبدأ التحقق في التجريبية المنطقية عندما نعرض للكلام على مستويات الحق والباطل في الفصل الثاني من الباب الرابع .

وهكذا كانت القضية عند أتباع الوضعية المنطقية اما تحليلية كقضايا العلوم الرياضية وهي تحصيل حاصل — أو تركيبية كقضايا العلوم الطبيعية التي تنبيء عن علم جديد يتطلب التثبت من صحته اختباره تجريبيا ، وما عدا هذين النوعين من العبارات يعد في نظر الوضعيين المنطقيين أقرب الى التعبيرات العاطفية الانفعالية منه الى المعرفة العلمية. ومن ثم كان في نظرهم كلاما فارغا لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب ، وبهذا تستبعد من مجال البحث العلمي العبارات الانشائية عند النحويين — كالأمر والنهي والتعجب والاستفهام — كما تستبعد قضايا القيم ، وهي العبارات التي تعبر عما ينبغي أن يكون في مجال الخير والحق والجمال . لأن « ما ينبغي أن يكون » ليس بكائن بالفعل بحيث يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية . وسنعود الى بيان هذا في الباب الرابع — كما تستبعد قضايا الميتافيزيقا التي قد تعد في نظر النحويين مثلا عبارات مفيدة تتألف من مبتدأ وخبر — كقولنا : النفس خالدة ، الله موجود ، الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية ... هذه العبارات لا تعتبر في رأى هؤلاء الوضعيين قضايا بالمعنى الذى أسلفناه ، لا تدخل في مجال القضايا التحليلية لأن محمولاتها ليست متضمنة في موضوعاتها ، ولا هي تساويها بحيث تعتبر تفسيرا لها ، ومن

---

(١) أنظر : A.J. Ayer Language, Truth and Logic, 1949.
ولا سيما ص ٥و١٦و٣١ عن الاولى و ٩ و ١٠ و ٧٨ — ٩٠ .
M. Conforth, In Defenee of Philosophy, against Positivism and Pragmatism, 1950.
ولا سيما ص ١٩ ومابعدها عن موقف « آير » بوجه عام
H. Feigl, Logical Empericism (in : Twentieth Century Philos., 1947.
Pap. (Arthur), Elements of Analytic Philosophy, 1949.
B. Russell, Hist of Western Philos., 1948, ch. XXXI., p. 857 ff.
د . زكي نجيب محمود : خرافة الميتافيزيقا

ثم لا يمكن اعتبارها تحصيل حاصل ، ولا تدخل فى نطاق القضايا التركيبية لأن التثبت منها بالخبرة الحسية مستحيل . فليس فى العالم الخارجى كائن يخضع للحس اسمه النفس ... الخ الخ . ان « الوقائع التى تعبر عنها مثل هذه العبارات لا يتيسر الكشف عن حقيقتها ببرهان منطقى ولا بأى منهج تجريبى . ووراء مناهج الاستدلال المنطقى والمنهج التجريبى لا يوجد منهج آخر يمكن اصطناعه للتحقق من صدق العبارات — فيما يروى عن الوضعيين المناطقة « وينبرج » فى الفصل الذى عقده على موقفهم من استبعاد الميتافيزيقا (١) أما مناهج الحدس والاستنباط العقلى التى اصطنعها الفلاسفة العقليون فى اقامة مذاهبهم الميتافيزيقية فمرفوضة أصلا فى نظر هذه التجريبية المنطقية .

* * *

ولكن الواقع أن نواة هذه التجريبية المنطقية فى مهاجمتها للتفكير الأولى الميتافيزيقى واهتمامها بالرياضيات قد عرفت منذ قرنين من الزمان، فان « داڤيد هيوم » + ١٧٧٦ هو جد الوضعية المنطقية فى هذا الصدد غير منازع . اذ صرح فى كتابه « بحث فى العقل البشرى » — منذ قرنين من الزمان — برفض التفكير القبلى أداة لكشف أسرار الكون المحجب . وجعل التجربة والرياضة مصدر كل علم يطمأن الى صحته . ويقول كلمته التى تردد صداها عند المعاصرين من الوضعيين : اذا عرض لنا أى كتاب فى اللاهوت أو الميتافيزيقا ، وجب أن نسأل أنفسنا: هل يقوم هذا الكتاب على التفكير الرياضى المجرد ؟ فاذا كان الجواب سلبا فلنسأل أنفسنا : هل يقوم على التفكير التجريبى الذى يتناول حقائق الواقع فى هذا الوجود ! فاذا كان الجواب سلبا وجب أن نلقى بالكتاب الى النار ونحن آمنون ، (Commit it then to the flames) اذ لا يمكن أن يحوى مثل هذا الكتاب الا السفسطة والوهم والخداع (٢) .

(١) Weinberg, op. cit., ch. 4, p. 179.

(٢) D. Hume. An Enquiry Concerning Human Understanding, Part III. Sec. XII. والنص موجود فى Barnes p. 25. وكارنب وكذلك فى آير كما سنعرف بعد قليل .

وقد راق هذا النص دعاة الوضعية المنطقية لأنهم ينكرون كل معرفة أولية قبلية ، ويردون العلم الصادق الى التجربة أو الرياضة ولهذا يقتبس « كارنب » Carnap النص السالف الذكر ويعقب عليه قائلا : ونحن على اتفاق مع هذا الرأى الذى يقوله « هيوم » وخلاصته مترجما الى لغتنا ـ أى لغة التجريبية المنطقية ـ أن قضايا العلوم الرياضية والعلوم التجريبية هى وحدها التى تحمل معنى . أما غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فانها عديمة المعنى (١) .

هذا هو موقف « كارنب » فى أمريكا ، وما أشبهه بموقف آير A.J. Ayer زعيم الوضعية المنطقية اليوم فى انجلترا ، فانه يورد النص السالف ثم يعقب عليه تعقيبا أقل تواضعا اذ يقول : أليس هذا هو صورة بلاغية لنظريتنا المنطقية فى أن الجملة لا تعبر عن قضية صادقة من الناحية الصورية ـ الرياضية ـ ولا عن قضية تجريبية ، تتجرد من كل معنى (٢) ؟

واذن فقضايا العلوم اما أن تكون أولية بديهية وعندئذ تكون تحصيل حاصل ، أى لاتنبىء عن علم جديد ، أو تكون فروضا تجريبية توصلنا اليها بالتفكير عن طريق المشاهدة ، وتكون ذات معنى يمكن التثبت من صحته بالخبرة الحسية (٣) .

هكذا ادعت الوضعية المنطقية أنها فلسفة علمية (٤) ورفضت النظر

---

(١) Sir W. D. Ross, Foundations of Ethics (1939) p. 30-31.
R. Carnap, Philosophy and Logical Syntax. p. 36.

(٢) A. J. Ayer. op. cit., p. 54.

(٣) قارن : W.D. Ross. op. cit., p. 30-1.

(٤) انظر فى تفنيد هذه الدعوى وبيان تهافتها Conforth In Defence of Philosophy. Against Pragmatism and Positivism ص ١٠ .

الميتافيزيقي ومناهجه (١) . لأنها أنكرت كل تفكير أولى قبلى سابق على التجربة à priori — في غير الرياضيات — ولأن الميتافيزيقيا تستخدم ألفاظا تحمل معانى اتفق عليها بين الناس ، فهى تتحدث عن موجودات لا وجود لها فى الحس فلا يمكن التثبت منها بالتجربة . ولهذا ذهب هؤلاء الوضعيون الى أن القضايا الميتافيزيقية عديمة المعنى لانها لا تحتمل صدقا ولا كذبا ، ومن هنا كانت عبثا صبيانيا . فكل معرفة لا تقوم على المنهج التجريبي المحض ، لا ترتقى الى مرتبة العلم . لأن العلم لا يقرر شيئا الا بالقياس الى الواقع ، ولا يقنع بوصف الأفكار أو تصور الخواطر . ولا يعتمد على التأملات العقلية ولا يستريح لادخال النزعة الذاتية فى البحث ، انه لا يقنع بغير التعبير عن الواقع واخضاعه لمحك الملاحظة والتجربة وهذا ما لا يتيسر فى البحث الميتافيزيقى (٢) .

ان الفلسفة — فى نظر هذه التجريبية العلمية — تحليل لغوى ، وتثبت من مدلولات الألفاظ باستفتاء الطبيعة ، وليست وصفا « للأشياء بالذات » لأن هذه ألفاظ ليس لها مدلولات مصطلح عليها بين الناس ، فاذا كان ما بعد الطبيعة بحثا فى الوجود بما هو كذلك ، فان الوضعية المنطقية لا ترى غير موجودات محسوسة موجودة فى الواقع ، وليس ثمة شىء اسمه « وجود بما هو كذلك » يمكن التثبت منه ، ومن ثم يوصف بأنه صواب أو خطأ بل هو تعبير لا يحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب ، من العبث اذن أن يقال ان مهمة الفيلسوف وضع مذهب يقوم على منهج الاستنباط العقلى الذى يبدأ بمسلمات تفترض صحتها مجرد افتراض — فيما يقول هؤلاء .

بهذا استبعدت الوضعية المنطقية ما بعد الطبيعة من مجال البحث ، لأن عباراته لا تدخل فى نطاق القضايا التحليلية ولا فى مجال القضايا التركيبية . وانما هى كلام خلو من كل معنى يمكن التثبت منه بالخبرة

---

(١) قارن A. J. Ayer, Language. Truth and Logic (1949) الفصل الاول وخصوصا ص ٣٤ وما بعدها .

(٢) قارن : Cornforth, op. cit., p. 20-21, فى شرحه لموقف آير .

الحسية . ولم تقصد الوضعية الى اقامة نظريات فلسفية جديدة ، بل قنعت بتوضيح النظريات القائمة عن طريق التحليل المنطقى . انها تنفر من الغموض والابهام ، وترى أن ما يتعذر ايضاحه يجب اهماله . لأن اللغه الواضحة هى وحدها لغة العلم . ومهمة الفلسفة الأصيلة خدمة العلم ، هى الكشف عن التركيب المنطقى للغة . فاذا أدت الفلسفة — بهذا المعنى التحليلي — مهمتها ، أدركنا أن قضايا الميتافيزيقا خلو من كل معنى . وأن الشعر كلام فارغ ، وأن كثيرا من أحداث التاريخ مجرد خداع ! فيما يزوى عنهم « بارنز » .

حسبنا هذا بيانا لموقف الوضعية المنطقية من التفكير الميتافيزيقى . بالاضافة الى ما قلناه عنها فى حديثنا عن موقف أتباعها من معنى الفلسفة (١) ، وما سنقوله عن « مبدأ التحقق » عند دعاتها عندما نعرض لمقاييس الحق والباطل (٢) .

مناقشة خصوم الميتافيزيقا :

على النحو السالف الذكر كانت حملات النقد والسخرية التى شنها على التفكير الميتافيزيقى البارزون من خصومه ، ولعل من حقنا أن نقول ان ما صدر من هذه الحملات عن جهل أو تعنت ، لا يستحق أن نقف عنده لنكشف عن تهافته ، ونبين عن موطن الخطأ فيه !

أما عن موقف الشكاك وأثره فى الحيلولة دون قيام العلم والفلسفة ، فحسبنا اقتناعا بتهافته ما ذكرناه فى الفصل السالف عن موقف « أرسطو » من شك السوفسطائية ، ومهارته فى تفنيد حججهم ، والكشف عن مغالطاتهم (٣) ، بل يكفينا ما سنذكره عن موقف « ديكارت » من شكاك القرن السادس عشر ، وقدرته على تقويض اتجاههم وابطال حججهم (٤) .

---

(١) انظر ما قلناه عنها فى الفصل الاول من هذا الكتاب .
(٢) فى الفصل الثانى من الباب الرابع من هذا الكتاب .
(٣) أنظر ما قلناه عن امكان قيام ما بعد الطبيعة فى الفصل الاول من الباب الثانى .
(٤) انظر ما سنكتبه عن « بعض اساليب التيفن » فى الفصل الاول من الباب الثالث فى هذا الكتاب .

وحسبنا أن نقف لمناقشة خصوم الفلسفة من العرب . فى العصور الوسطى . وخصومها من الوضعيين والوضعيين المنطقيين فى الغرب .

مناقشة خصوم الفلسفة من العرب :

ان نظرة المتزمتين من رجال الدين الى الفلسفة . لا تمثل رأى الاسلام فى النظر العقلى ، ولا تعبر عن موقفه من حرية الفكر ، فقد كفل الاسلام للعقل حريته فى مزاولة وظيفته فى التأمل والنظر ، وليست الفلسفة الا نتاج التأمل فى طبيعة الوجود وحقيقة الموجودات ، وقد امتدت حرية الفكر فى الاسلام حتى شملت حرية الاعتقاد ! قال تعالى فى كتابه العزيز « وقل الحق من ربكم . فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » (١) وحرم اكراه الناس على اعتناق الاسلام نفسه ! قال تعالى: « لا اكراه فى الدين . قد تبين الرشد من الغى ... » (٢) ، وفى ضوء هذا أطلق القرآن حرية النظر . وسجل على المتزمتين اثم ما يقولون ، بل جعل رسول الله مبلغا ومذكرا ، لا مسيطرا ومهيمنا « فذكر انما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » (٣) .

وليس غريبا بعد هذا أن يلاحظ المتتبع لتطور الفكر الفلسفى فى تراث العرب ، مالاحظه المستشرق « جولدتسيهر » + ١٩٣١ Goidziher من أن حملة المتزمتين من رجال الدين على المنطق لم تمنع من أن تحتل متون المنطق مكانها فى التدريس الى جانب العلوم الاسلامية ! ولم تحل دون أن يستند علم الكلام فى اقامة قواعده ومقدماته وتطوره الى الفلسفة الأرسطاطاليسية — ولا سيما منذ أيام الفخر الرازى ! بل ان حملة هؤلاء لم تمنع المتزمتين من الملحدين من أمثال زكريا الرازى وابن الراوندى ممن هاجموا الأديان وتطاولوا حتى على القرآن الكريم!! وان كانت الحملات السالفة الذكر قد ساعدت على جمود التفكير الفلسفى ، وأدت الى ايذاء الكثيرين من أهله .

---

(١) سورة الكهف آية ١٨ .
(٢) سورة البقرة آية ٢ .
(٣) سورة الغاشية آية ٨٨ .

أما حملة الغزالى فقد يكون من المفيد فى التعليق عليها أن نقول أن كل ما قاله فى تكفير أرسطو ومن ذهب مذهبه ، يمكن أن يقوله أى فيلسوف مسيحى ! ومع ذلك فقد كان القديس توما الأكوينى ـ أعظم الفلاسفة المشائين فى العصر المدرسى ـ أكبر من وفقوا بين فلسفة أرسطو وقواعد العقيدة المسيحية ، فاتخذته الكنيسة الكاثوليكية مذهبها الرسمى حتى اليوم ! بل جد فلاسفة الاسلام فى محاولة التوفيق بين فلسفة أرسطو والعقيدة الاسلامية وأبدوا فى هذا أصالة لا تخفى ، وكان فى مقدمة هؤلاء ابن رشد الذى سمى بالشارح الأعظم ، وحقيقة ان هذا كله لا يكفى لابطال حملة الغزالى واثبات تهافتها ، ولكن ما الرأى فى أن تاريخ الفلسفة يعرف كثيرين من الفلاسفة ـ كديكارت فى الغرب والغزالى نفسه فى الاسلام ـ جاءت فلسفتهم على اتفاق مع الوحى الالهى ، وتأييد عقلى لحقائقه (١) ؟ ! ألا يكون من الظلم أن تحمل الفلسفة كلها وزر ما قاله بعض الفلاسفة ممن ندوا عن تعاليم الكتب المقدسة ؟

حسبنا هذا تعليقا موجزا على موقف خصوم التفكير الميتافيزيقى من مفكرى الاسلام ، ولنقف قليلا لمناقشة الوضعيين والوضعيين المنطقيين الذين يعدون اليوم أخطر خصوم التفكير الميتافيزيقى .

مناقشة الوضعيين فى رفض ما بعد الطبيعة :

ان الوضعيين يرون أن العلم يستوعب جميع الموضوعات ويتناول كل المسائل ولا يدع للفلسفة مجالا للبحث ، ويحرمون على العقل أن يعرض لغير الموضوعات التى يمكن أن تعالج بمناهج البحث التجريبى. ومن الحق أن تقول مع بعض مؤرخيهم من أمثال « جانيه وسياى » انهم يحرمون على الانسان ثمار شجرة المعرفة ، ولكن ما من شك فى أن العقل البشرى سيواصل بحثه عن الفاكهة المحرمة ! ولن يتوقف العقل عن البحث والنظر لأن التفكير وظيفة طبيعية للعقل ، والعقل

---

(١) انظر فى هذا مفصلا كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

ينساق بفطرته الى البحث فيما وراء الطبيعة المحسوسة مما لا تناله التجربة الحسية ، ان وراء العالم المحسوس عالما لا يخضع لمناهج التجربة ، كطبيعة الموجودات وحقيقتها وعللها الأولى وغاياتها البعيدة ، والبحث فى هذا العالم من شأن الفلسفة لأنه لا يدخل فى مجال العلم ولا يعالج بمناهجه .

بل ان المعرفة العلمية نفسها تفتقر الى أساس فلسفى ، فان الفلسفة هى التى تقوم بتفسير الملاحظة وغيرها من مقومات العلم ، وأساس الأبحاث العلمية فروض يقبلها العلم دون أن يتعرض للبحث فيها ، والفلسفة هى التى تتناول هذه الفروض بالبحث والتدليل ، وسنعود الى بيان هذا بعد قليل ؛ ولو أن عمل العلم الوضعى قد كمل لظل العقل الانسانى يتطلب علما للكل whole للمطلق absolute للضرورى necessary علما بالمبادىء والعلل ؛ والمعرفة العلمية لا تكفى لحل المشاكل التى تواجهنا ، بل ان العلم نفسه ليس الا حقيقة من الحقائق التى تعالجها الفلسفة — فى نظرية المعرفة — كيف يكون العلم ممكنا ؟ وتحت أى ظروف تتصور هذا العالم ؟ وما أدوات العلم وما طبيعته ؟ ... الخ . اننا نحتاج الى علم العلم ، الى تحليل العقل وقوانينه ، وهذه كلها موضوعات تدخل فى مجال ما بعد الطبيعة .

قلنا ان العلم يعتمد على الملاحظة والتجربة ، ولكن ليس معنى هذا أن كل معرفة تكتسب بالملاحظة والتجربة تكون علما (١) ، والعلم لا يدرس الموضوعات التى لا تخضع للتجربة ، كطبيعة الأشياء ومبدئها ومصيرها ، ومنهج الفلسفة عقلى ومسائلها أعم من مسائل العلم ، والعلم يستبعد كل الموضوعات التى تسمو على المشاهدة والتجربة ، ولاتكفى الجزئيات لقيام العلم ، فهو يقوم على الكلى ، والوضعية تعتمد على التجارب الجزئية وهذه لا تكفى لتفسير الكلى وما ينجم عنه من حكم

---

(١) لأن العلم لا يكون الا باكتشاف القوانين العامة التى تعتبر الجزئيات المحسوسة تطبيقا لها ، فيما يقول رسل انظر ما كتبناه عن « وضع الفروض » فى الفصل الثانى من الباب الاول .

وقياس واستقراء . والعلم يستخدم المبادىء الكلية ــ كمبدأ العليــة أو الحتمية ــ مع أنها لا تكتسب بالتجربة ... (١) . وسنعود الى بيان هذا عند الحديث على وجه الحاجة الى الفلسفة الميتافيزيقية .

وقانون الأطوار الثلاثة عند « كونت » أدخل فى باب التفكير الفلسفى الميتافيزيقى منه فى باب العلم الوضعى . وهذا الى جانب خطئه الذى يشهد به استقراء تاريخ الفكر . فالتجربة تشهد بأن الأدوار الثلاثة قد توجــد فى الفرد الواحــد والجماعة الواحدة مقترنة بعضها ببعض ، فقد يقبل الفرد أو الجماعة تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية فى بعض المشاكل التى تواجهه مع اعتقاده بالعلم الوضعى الواقعى ونتائجه !

والملحوظ أن الدور الأول الذى يقولون انه يتمثل فى عصر ما قبل التــاريخ وبــدء العصر التاريخى قد اخترعت فيه صناعات عن طــريق المشاهدة ومعرفة طبائع الأشياء . وفى الدور الفلســفى الذى يقال انه شمل العصــور القديمة قد وجدت فيه مشاهدات فلكية ومدنيات شرقية، وعرفت هندسة اقليدس وطب أبقراط وطبيعيات أرسطو وكيمياء العرب وطبهم (٢) . وفى الدور الوضعى الذى يقــال انه يتجلى فى العصــور الحديثة وجد كثرة من دعاة الأخلاق والدين والتأمل الميتافيزيقى (٣) .

واذن فليس فى تاريخ العقل البشرى ما يثبت أن مرحــلة التفكير الفلسفى تسبق مرحــلة التفكير العلمى ، ولعل الأدنى الى الصــواب أن يقال ان الفلسفة التى تبدأ حيث ينتهى العلم تكمل العلم ، وأنهــا كمــا قلنا تكملة ضرورية له بالاضــافة الى أنها ــ فيما يقال ــ قمة فى بنــاء لا ينتهى (٤) .

---

(١) P. Janet et G. Séailles, L'Hist de la Philos. p. 22-4.
فى النسخة الانجليزية ج ١ ص ٢٤ ــ ٦) .

(٢) بل يعترف « كونت » فى دروسه فى الفلسفة الوضعية بأن أرسطو كان أول من شرع فى نقل الفلســفة من دورها الميتافيزيقى الى دورهــا الوضعى وتابعه فى ذلك فلاسفة الاسكندرية .

(٣) قارن مع المصادر السالفة Cornforth, op. cit., p. 9.

(٤) G. W. Cunningham. p. 77-80 and 82.

اذن فمن التجنى أن يقول الوضعيون ان الفلسـفة قد استنفدت موضوعاتها وأصبحت غير ذات موضوع . وأن من الممكن بل من الضرورى أن نستغنى عنها اكتفاء بالعلم ومناهجه .

مناقشة الوضعية المنطقية فى رفضها لما بعد الطبيعة :

تستند التجريبية المنطقية فى استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمى الى مبـدأ التحقق Principle of Verification ويراد به القول بأن معنى القضية هو طريقة التحقق من صوابها — عمليا أو نظريا — فالعبارة التى يستحيل التثبت من صوابها أو خطئها فى حدود الخبرة الحسية تكون غير ذات معنى . ومن هنا كان مبدأ التحقق مقياسا تحدد به معانى العبارات ودلالاتها . وغايته ربط القضايا بالواقع كطريقة لاختبار معناها . ولما كان من المتعذر ربط قضـايا الميتافيزيقيا والعلوم المعيارية (كالجمال والأخـلاق) بعالم الواقع المحس ، استبعدت هذه القضايا من مجال البحث العلمى . وسنعود الى الحديث عنه بشىء من التفصيل فى الفصل الثانى من الباب الرابع .

وكلمة معنى لها عند الأستاذ « آير » — امام الوضعية المنطقية فى انجلترا اليوم — استعمال صحيح واحد . هو المعنى الذى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه فى حدود الخبرة الحسية ، ومع أن هذا غير صحيح الا عند جماعة الوضعية المنطقية التى ينتمى اليها « آير » فاننا نسـلم جدلا بأن المعنى لا يكون الا حيث يتيسر التحقق من صـوابه بالحس ، وفى ضوء هذا نفهم العلاقة بين المعنى وامكان التحقق منه ، يقول «بارنز» أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة درهام : ان مبدأ التحقق عند اتباع الوضعية المنطقية (وهو الذى يقول : ان القضية التى يمكن التحقق منها بالرجوع الى الواقع) هى وحدها ذات معنى (١) هذه العبارة قضية تحليلية ! يقول أستاذ الفلسـفة بجامعة دارام : ان مبدأ التحقق عند أتبـاع الوضعية المنطقيين أنفسهم تحصيل حاصل Tautology وبهذا المعنى لا يصلح هذا المبدأ أن يكون مقياسا لاختبار القضايا . اذ يجوز أن تكون القضايا ذات

---

(١) W. H. Barnes, Philosophical Predicament. 1950. p. 116-17.

معنى لا يتيسر التثبت من صوابه بالخبرة الحسية . وبهذا ينهار أساس الوضعية المنطقية !

ولم ينفرد الدكتور بارنز باعتبار مبدأ التحقق فارغا من المعنى . فقد ذهب الى ما يشبه هذا الفيلسوف التحليلى « برترند رسل » (١) و « كارل بوبر » Karl Popper أستاذ الفلسفة والمنطق بمدرسة الدراسات الاقتصادية بجامعة لندن (٢) . فصرح بأن الوضعيين المنطقيين يقولون ان الجملة اذا لم تكن قضية تحليلية ولا تركيبية ، كانت خالية من المعنى ، ويعقب قائلا : ان قولهم هذا لا يدخل فى أحد فرعى هذا التصنيف . فلا هو قضية تحليلية ولا تركيبية . ومن ثم يكون فارغا من المعنى !

ولا يجوز أن يقال فى الرد على هذا ان المبدأ لا يطبق على نفسه . فقد كان يمكن قبول هذا الاعتراض ، لو أن تطبيق المبدأ على نفسه . يؤدى الى تناقض ظاهرى Paradox كأن يقال : كل حكم عام خاطىء فنقول : وهذا نفسه حكم عام ، وبالتالى يكون خاطئا ! أو قول « ابيمنيدس » الكريتى : « كل الكريتيين كذابون » وهو نفسه كريتى . فحكمه السالف كاذب ، فليس كل الكريتيين كذابين ! .. وهكذا ، متى أدى تطبيق الحكم على نفسه الى مثل هذا التناقض جاز استثناؤه من هذا التطبيق ، ولكن ليست هذه هى الحال فى مبدأ التحقق الذى أقامت عليه الوضعية المنطقية فلسفتها ، ومتى سقط هذا المبدأ انهارت هذه الفلسفة كلها تبعا لذلك ! !

فالعبارات يجوز أن تكون ذات معنى فى استعمال آخر لا يقصد به المعنى الذى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية وحدها — ومع أن «آير» يبدو أنه يرى امكان وجود استعمالات أخرى صحيحة للفظ « معنى » الا أنه لا يزال يعتقد أن العبارات التى تحمل معنى فى غير الاستعمال الحسى ، لا يمكن أن تكون صادقة ولا كاذبة . واذن فيمكن القول بأن مبدأه حتى اذا كان ذا معنى فى استعمال من هذه الاستعمالات التى

---

(١) Bertrand Russell, Logic and Knowledge, p. 376.

(٢) فى حواشي كتابه The Open Society

لا يقرها . فانه لا يكون صادقا ولا كاذبا . وفى هـذا تناقض . اذ أن « آير » وهو يرشدنا الى نوع العبارات التى تحمل معنى . يقرر قضية ـ كمقياس لاختبار العبارات ـ لا تحمل بدورها أى معنى ، أو لعلها ذات معنى من نوع لم يصفه اطلاقا ، ويعتقد أنه لا يتصل بالحق أو الباطل... وهكذا ينهار أساس الوضعية المنطقية ـ فيما يقول بارنز (١) وبرتراند رسل وغيرهما من نقاد هذه الوضعية .

بل لقد قيل فى هذا الصدد ان القوانين العلمية التى تستحوذ على اعجاب الوضعيين المنطقيين ، هى مجرد تعبيرات عقلية مجردة لا تشير الى مدلول حسى فى عالم الواقع . فهى تعتبر تمشيا مع منطقهم ـ عبارات فارغة لا تحمل معنى ! !

وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين العلم والفلسفة ـ بمعناها التقليدى ـ بسياج يستحيل اجتيازه ، ومع أننا جرينا فى هذا الكتاب على التفرقة بين العلم والفلسفة موضوعا ومنهجا ـ كما فعل الكثيرون من كبار الفلاسفة والمناطقة المعاصرين من أمثال كارل پوبر ـ الا أن الفصل بينهما عند هؤلاء الوضعيين أساسه أن ما على يمين الخط الفاصل هو وحده الجدير بالاعجاب والتقدير ، وأن ما على يسار هذا الخط كلام فارغ لا يحمل معنى ! لكننا قلنا ـ ونعود الى القول بأن الخلاف بين العلم والفلسفة أساسه أن لكل منهما موضوعه ومناهجه الملائمة لموضوعه، فموضوع العلم هو الجزئيات المحسوسة ، ومنهجه الاستقراء الذى يستهدف وضع القوانين التى تفسر الظواهر ، وموضوع الفلسفة ما وراء الجزئيات المحسوسة من حقائق لا يتيسر البحث فيها بغير المناهج العقلية، وهذه التفرقة لا تعنى انفصال كل منهما عن الآخر ، ان مرجعها الى شغف العصر الحديث بالتخصص ـ تخصص كل طائفة من العلماء والفلاسفة لدراسة الموضوعات وفاقا لطبيعتها ، ونوع المناهج الملائمة لدراستها ، والتفرقة بعد هذا لا تمنع قط من قيام التعاون بين العلم والفلسفة على كشف المجهول من هذا العالم وظواهره . والتعرف الى طبيعة الانسان

---

(١) W. H. Brnes, op. cit.. p. 116-17.

وحياته ، توطئة للافادة من هذه الكنوز من حقائق العلم والفلسفة فى خدمة الانسانية واسعاد أهلها . أما أتباع الوضعية المنطقية فقد هدموا الفلسفة واستبعدوا قضاياها من مجال البحث . وأخذوا يرنون الى العلم باعجاب ! ولكنهم شعروا بالعجز عن اللحاق بموكب العلماء ، فقنعوا بمهمة الهدم زاعمين أن فى موقفهم التحليلى خدمة للعلماء ! وهم بقصرهم الفلسفة على التحليل المنطقى تجاهلوا الوظيفة الاجتماعية التى تقوم بها الفلسفة منذ أقدم العصور ، وقد قيل بحق ان أصحاب الفلسفة التحليلية — مع دقتهم ونشاطهم — يعوزهم الشعور بالتبعة الاجتماعية . لأنهم ينسون أن للفلسفة وظيفة اجتماعية تتمثل فى تخمير أفكار الحياة اليومية ، ومن يمعن النظر فى الموضوعات التى تعالجها الفلسفة التحليلية لا تهزه مناقشاتها التافهة التى لا تحمل — من الناحية الاجتماعية — معنى .. ! وهؤلاء التحليليون يعترفون بأن فلسفتهم لا تؤدى نفس الوظيفة الاجتماعية التى تقوم بها الفلسفة التقليدية منذ الماضى السحيق . وان كانوا يحذرون من خطر المبالغة فى تصور التأثير الذى كان لمذاهب الفلسفة التقليدية على مجرى التاريخ البشرى ، وان تعذر عليهم أن ينكروا تأثيرها فى الكثير من الحركات الاجتماعية ، الا أنهم مع هذا الاعتراف يقولون ان لفلسفتهم تأثيرا غير مباشر على الحياة الاجتماعية. لأنها تقى الناس والعلماء شر اللبس الذى ينشأ عن سوء استخدام العبارات اللغوية وتساعدهم على التعود على التفكير الذى يمتاز بالدقة والوضوح ، وهذا بالاضافة الى أنها تخدم العلم الذى يستخدم مفهومات ومبادىء لا يستطيع تمشيا مع مقتضيات مناهجه أن يعرض لبحثها وازالة الغموض الذى يلابسها ، ومع ذلك يعترف أصحاب الفلسفة التحليلية بتأثير الفلسفة التقليدية المباشر على مجرى التاريخ الانسانى كما أشرنا من قبل(١) .

والملحوظ أن مجال البحث عند أتباع الوضعية المنطقية قد اقتصر على ما يمكن رده الى الخبرة الحسية لامكان اختباره فى حدودها ،

---

(١) Arthur Pap. Elements of Analytic Philosophy. 1949. p. 477-478.

بالاضافة الى أنهم اعتنقوا رأى هيوم فى رد الانفعالات والمشاعر الى انطباعات حسية impressions ومن ثم كان الحس أداة الادراك الوحيدة . وكل ما لا يدخل فى نطاق الواقع المحس أو لا يمكن رده الى مجاله . لا يصلح موضوعا لبحث علمى . وبهذا خالفوا الحدسيين والعقليين فى اتخاذ الحدس أو العقل أداة للادراك اليقينى . اذ لا يعقل — طالما كان موضوع البحث هو الموجودات المحسوسة — أن يجيء ادراكها عن طريق موجودات غيبية .. ! ومع تسليمنا بامكان اتخاذ الخبرة الحسية أداة للمعرفة الصادقة ، نرى أن وراء العالم المحسوس عالما من الحقائق يتعذر ادراكه بغير العقل . فالقول بالحس أداة وحيدة لادراك الحقائق ، ومعيارا أقصى لاختبار العبارات ، فرض تعسفى يستمسك به هؤلاء الوضعيون من غير دليل ، انهم يضعون أنفسهم فى دائرة مغلقة — هى القول بالواقع موضوعا وحيدا للبحث ، وبالحس أداة وحيدة لادراكه — فاذا قيل لهم ان وراء الواقع عالما آخر من الحقائق . قالوا : وهل يدرك هذا العالم بالحس .. ؟ واذا قيل لهم ان هناك الى جانب الحواس أدوات للادراك ، قالوا : وما حاجتنا اليها اذا كانت موضوعات البحث الوحيدة — وكلها تدخل فى نطاق الواقع المحس — يمكن ادراكها عن طريق الحس .. ؟ وهم فى داخل هذه الدائرة المقفلة يتولاهم تعصب — لدائرتهم المقفلة — لا يتفق مع أبسط مقتضيات المنهج العلمى ، ثم هم بعد هذا يرون — من فرط الرضا عن اتجاههم ، شأنهم فى هذا شأن المتعصبين فى أى مجال — يرون أن يحجروا على العقل ، فيطالبون الباحثين بأن يحذروا التفكير فى مصير الانسان . وطبيعة النفس البشرية ، وكنه الألوهية ... ونحو هذا من موضوعات . والا تحولوا من باحثين ومفكرين الى شعراء وفنانين ، أو الى عابثين يحسبون الدردشة كلاما يحمل معنى ! وما أعجب حجتهم التى يدللون بها على صحة دعاويهم ! انهم يرون أن الحس أداة الادراك الوحيدة ودليلهم على هذا أنهم لا يعترفون بغيره وسيلة لادراك حقيقة ؟ !

كان طبيعيا بعد هذا أن ينكروا وجود شيء اسمه عقل ، ان التفكير عندهم مجرد حركات فى عضلات الحنجرة ! وبهذه الحركات يفترق

الناس بعضهم عن بعض ! ألم يكن « بارمنيدس » Parmenides على حق حين قال منذ نحو خمسة عشر قرنا من الزمان — وكأنه كان يرد على المعاصرين من هؤلاء الوضعيين — ان الخبرات التى تهيأت لنا فعلا . لا تكفى قط فى توكيد معرفتنا بالكون .. ؟ ثم كيف يمكن للانطباعات الحسية التى تحدث عنها هيوم أن تفكر وتتصور وتتخيل وتتذكر وتستنبط وتقوم بسائر العمليات العقلية ؟ ! .

وقد كان أتباع الوضعية المنطقية يرون أن القضية لا تكون ذات معنى ، ما لم تكن صورة منطقية للواقع ، وعلى حد تعبير « ڤتجنشتاين »: لكى نعرف ما اذا كانت الصورة المنطقية صادقة أو كاذبة ، يجب أن نقارنها بالواقع (١) ومن الطريف أن نعرف أن هذه الوجهة من النظر قد عرفت منذ نحو ثمانية عشر قرنا من الزمان عند فيلسوف اسكندرانى تجريبى شاك ، هو « سكستوس اميريكوس » (٢) ولسنا نقول هذا للحط من أتباع الوضعية المنطقية ، فان قدم نواة المذهب الفلسفى الحديث أيا ما كان — لا تعيب أصحابه أبدا ، وانما نذكر هذا على سبيل التأريخ وحده .

قال أتباع التجريبية المنطقية ان كل ما لا يمكن التحقق من صوابه فى حدود الخبرة الحسية هو كلام غير ذى معنى . ومن هنا جاء استبعاد القضايا الميتافيزيقية فى كل صورها ، ولعل الأدنى الى الصواب أن يقال ان هذه العبارات الميتافيزيقية قضايا ذات معنى ، وان تعذر التثبت من صوابه أو خطئه بأساليب الوضعية المنطقية ، وفى وسعنا أن نتفادى قصور هذه الأساليب اذا أضفنا اليها وسائل أخرى تصلح لاختبار مثل هذه العبارات التى لا تحدثنا عن العالم الحسى ، وان كان معنى هذا أن تتغير نظرة الوضعية المنطقية للبحث العلمى مجالا ومنهجا ، فلا يصبح الواقع وحده مجال البحث ، ولا تظل الخبرة الحسية وحدها أداة التثبت من صدق العبارات أو كذبها . ومن ثم تتداعى الوضعية المنطقية وينهار كيانها !

---

(١) L. Wittgenstein. Tractatus Logico. Philosophicus. p. 43.

(٢) انظر Barnes. op. cit., p. 103 (note)

ان هذه الوضعية فى رأينا تدين بشطر من نشأتها ونموها لمقتضيات الحرب . نشـأت كاتجاه مستقل بعد حرب عالمية مستعرة الأوار ، حصرت تفكير الناس فى عالم الواقع الاليم . وأطاحت بالقيم فى دنيا الحق والخير والجمال . ونمت هذه الوضعية فى ظل حرب عالمية طاحنة أخرى ، زادت الناس نفورا من التفكير النظـرى المجرد . وكادت تأتى على ما تبقى فى عقولهم وقلوبهم من قيم عليا ... ولسنا ننكر بهذا قـدم التفكير الوضعى ولا ننتقص قيمته . ولا نستخف بما حققه للبشرية من خير ، ولكنا نشير بما أسلفنا الى أثر الحروب فى تطرف بعض الاتجاهات الفلسفية الحديثة . وهذا كله بالاضافة الى أن الكثيرين من أساطينها قد عدلوا اليوم فى أسسها وغيروا من مقومات تفكيرهم .

بل ان اتجاه الوضعيين المنطقيين ــ وهو حملة موجهة الى الميتافيزيقا ــ لم يبرأ من العنصر الميتافيزيقى ... ! فهى ــ رغبة فى تحقيق مهمتها التحليلية ــ قد لجأت الى تقسيم موضوعاتها تقسيما دقيقا كثيرا مايتعذر على العقول غير المدققة ادراكه وفهمه (١) ، ومع أن هـدف الوضعيين المنطقيين هو ايضاح العبارات وازالة اللبس والابهام عن معانيها ، ومع أنهم لاحظوا أن الوضعية التقليدية عند أسلافهم لم تخل من عنـاصر ميتافيزيقية ، وزعموا ان وضعيتهم المنطقية ستتكفل بتطهيرها من هذه العناصر ، اتهم مذهبهم بمثل هذا النقص ــ ان جاز اعتباره نقصـا ــ فذهب « كورنفورس » الى أن الوضعية المنطقية قد احتفظت فى باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقى ، اذ استبدلت بالعلم المادى الذى يعرفه العالم عالما ميتافيزيقيا من التجربة الحسية وغيرها مما حرصت على اتخاذه موضوعا للبحث (٢) ، وحاولت الهرب من الميتافيزيقا برفض البحث فى العالم وعلاقة الفكر بموضوعاته ، فتأدى هذا الرفض بأصـحابها الى مناقشـات ميتافيزيقية عميقة . وليست « السيمانطيقا » ــ أى البحث فى دلالات الألفاظ ــ الا نظرية ميتافيزيقية (٣) ، بل ان التركيب اللغـوى

---

(١) Arthur Pap, op. cit., p. 477.

(٢) M. Cornforth, In Defence of Philosophy, p. 104.

(٣) Ibid. ch. IV., p. 85 ff.

السليم من الناحية المنطقية لا يشهد بصــدق المعنى بالقياس الى الواقع. والقول بوجود توافق بين المنطق والواقع يبدو مصادرة على المطلوب ! بل انهم يجمعون بين النزعة المنطقية الصورية والنزعة التجريبية الحسية . من غير أن يدللوا على العلاقة بين المنطق والتجربة ، ولو أنهم تصــدوا لبحث هذه العلاقة ــ كما فعل « ﭬتجنشتاين » ــ لعرضوا أنفسهم للتفكير ميتافيزيقى ! بل ان من المحقق أن اخضاع التجريبى لما هــو منطقى مسلمة ميتافيزيقيه ! فيما يقول باهم ! (١) واذا صح هذا وكان الموقف الذى وقفوه فلسفيا . تهدم الأساس الذى شادت عليه الوضعيه المنطقية بنيانها . وتحقق فى أتباعها قول أرسـطو : « ان من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقا » .. ! ومع هذا الذى أسلفناه ــ وهو قليل مما يمكن أن يقال فى ابطال هذا الاتجاه ــ لا يزال لهذه الفلسفة أنصار يدافعون عنها فى حماسة قد لا يحتملها منهج البحث العلمى .. !

على أن الوضعية المنطقية لا تصـادف عند بعض المؤرخين شيئا من التقدير والاهتمام ، وقد وضــع أكبر مؤرخى الفلســفة المعاصرين من الفرنسيين « اميل برييه » كتابا أرخ فيه الفلسفات المعاصرة فأشار فيه الى هذا الاتجاه مضمرا فى سطر واحــد ! ذكر فيه المذهب الشكلى المحض الذى نادت به مدرسة ﭬينا التى تشغل نفسها بمعنى القضية وليس بصدقها أو كذبها .. !! ولم يزد على هذا شيئا .. ! (٢) .

حسبنا هذا فى مناقشة هذا الاتجاه المعاصر ، وسنعود اليه بعد فى مناسبات أخرى (٣) . ولنعقب بكلمة عن :

وجه الحاجة الى ما بعد الطبيعة :

أشرنا الى أن العــلوم الجزئيــه لا تستوعب مجــال الدراسات .

---

(١) Bahm, Ibid, p. 115-16.

(٢) انظر E. Brèhier فى كتابه Les Thèmes Actuels de la Philosophie الفصل ١١ فى نقد المبادىء ص ٦٠ ــ ٦١ . وأيضا فى نقد هذه الوضعية C. E. M. Joad, Critique of Logical Positivism.

(٣) منها حديثنا عن موقفها من فلسفة الاخــلاق فى الفصل الثالث من الباب الرابع ، وحديثنا عن مبدأ التحقق « فى مقاييس الحق » فى الفصل الثانى من الباب الرابع .

ولا تستغرق موضـوعات البحث كلها . ورأينا أن الفلسفة التقليدية فى وسعها أن تتفادى هذا النقص . ونضيف الى ما قلناه أن أرسطو — فى معرض التفرقة بين الفلسفة الأولى — ما بعد الطبيعة — وسائر العلوم. يقول ان كل علم يتخذ مجالا خاصا من مجالات الوجود موضوعا لبحثه . وليس من بين العلوم علم يعرض للبحث فى الوجـود بما هو وجود . أو كما قلنا فيما سلف من حديثنا ان الرياضيات مثلا تبحث فى الوجود من حيث هو كم — سواء كان عددا (الحساب) أو شكلا (الهندسـة) — والطبيعيات تبحث فى الوجـود من حيث هو متغير . فالطبيعة تبحث فى خصائص الأجسام دون نظر الى طبيعتها . والكيمياء تبحث فى تركيب الأشياء وردها الى عناصرها ... ومثل هذا يقال فى علم النفس الذى يدرس السلوك ... وفى غير هذا من علوم . وليس بين العلوم جميعا علم يعرض للنظر فى الوجـود ككل غير مفصل الى موجـودات محسوسة . وانما يتناوله بما هـو كذلك . فهذه هى مهمة ما بعد الطبيعة [١] .

هذا الى أن العلوم الجزئية تفرض وجـود مدركات عقلية أو قضـايا أولية ، وتستخدمها كمقدمات أعم من مقدمات هذه العلوم ، دون أن تدلل على صحة هذه الافتراضات ، لأن هذا يخرج العالم عن علمه موضـوعا ومنهجا ، فمن ذلك أن عالم الهندسة يبحث فى قوانين المكان ويفترض قوانين بديهية قبلية سابقة على التجربة ، كقـوله ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا ، أو أن الكميات المتساوية متى أضيفت الى كميات متساوية ، كان الناتج كميات متساوية ، وعالم الطبيعة يفترض وجود المادة ويسـير من هذا الفرض الى وضع قوانين ، ويفترض قانون العلية أو قانون عدم التناقض باعتباره بديهية قبلية سابقة على كل تجربة، ومثل هذا يقال فى كل علم من العلوم الجزئية . ولكن أحدا من العلماء لا يعرض لدراسة المكان وطبيعته أو المادة وحقيقتها أو صحة قـانون العلية أو التناقض ، لأن البحث فى هذه الموضوعات لا يدخل فى مجال العلم ولا يعالج بمناهجه التجريبية . وانما هو مهمة البحث الميتافيزيقى .

(١) W. Fleming. op. cit., p. 257-8.

ومن هنا مست الحاجة الى وجــود ما بعد الطبيعة حتى يثبت صحة هذه الافتراضات التى تبدأ بها العلوم الجزئية ، والا قامت هذه العلوم ــ فى نظــر المفكر الجــديد ــ على أسس واهيــة وانتهت بذلك الى نتــائج خاطئة (١) .

بل أن العلم كثيرا ما يستخدم مفاهيم لها طابع ميتافيزيقى ، كالزمان والمكان والموضوعية ونحوها ، والذى يميز العلم من الفلسفة هو المنهج الذى يصطنعه كل منهما ــ كما قلنا من قبل ــ وهذا وحده كفيل بهدم كل الفلسفات التى نشأت فى ظل النزعة العلمية المتطرفة Scientism التى أسلفنا ذكرها .

والواقــع ان الناس يشعرون بحاجتهم الى ذلك العلم كلما شعروا بنقص العلم بالظواهر الطبيعية ، وعــدم قدرته على سد حاجة الرغبات الانسانية ، أو أحسوا بالقلق وعدم الاطمئنان على حياتهم الاجتماعية أو علاقاتهم السياسية ، وفى الانسان رغبة طبيعية تحمل على التفكير فى طبيعة الوجــود وتصوره فى صــورة مثالية كاملة ، تقابل صورة هذا العالم الناقص الذى يعيش فيه (٢) .

هذا الى أن الفلسفة لا تقنع بأن تضم أو تنظم نتائج العلوم الجزئيــة ــ على النحو الذى ظنه « أوجيست كونت » بل انها تستوعب عناصر التجربة الانســانية كلها . وتقتضى الروح الفلسفية أن يلم الفيلســوف بنتائج العلوم والفنون جميعا ، حتى يتسنى له أن يقيم تفســيرا كليــا للوجــود ، يعلو على كل ما تقدمه العلوم الجزئية من تفسيرات !

ومع هذا كله فان العلم ــ فيما رأينــا من قبل ــ قد نشأ فى أحشاء الفلسفة ، ثم ترعرع ونما فى رعايتها حتى اذا استقل عنها أخذ يتوقف فى تفسيره للاشياء عند عللها القريبة ، ويترك للأم أن تواصل البحث عن العلل البعيدة والمبادىء القصوى .. !

هذا هو تعليقنا على رأى الوضعيين فى الفلسفة بمعناها الضيق ــ أى

---

(١) قارن Flectcher, op. cit. p. 124-6
(٢) Külpe, op. cit p. 27

ما بعد الطبيعة الذى يشمل مبحثى الوجـود والمعرفة ــ أما عن موقفهم من مبحث القيم العليا ــ الذى يشمل علم الجمال وعلم الأخـلاق وعلم المنطق ــ فقد أسلفنا رأيهم فى أن ما يخضع لمناهج البحث التجريبى يدخل فى نطاق العلم ، وأما ما لا يصطنع هذه المناهج فالبحث فيه عبث ومضيعة للوقت ، ومعنى هذا أنهم يلحون فى اصطناع المناهج التجريبية فى العلوم الثلاثة السالفة ، وقد أشرنا الى جهود « تين » فى علم الجمال و «جوبلو» فى علم المنطق ، و « ليفى بريل » فى علم الأخلاق ، بل أرادوا مد مناهجهم التجريبية الى سائر العلوم التى كانت على اتصـال بالفلسفة ثم انفصلت عنها ــ كعلم النفس ، وقد ألمعنا الى جهود « ريبو » فى هـذا الصـدد وعلم الاجتماع ــ وقد عرفنا موقف « دور كايم » فى اخضاعه للمناهج التجريبية ــ وما لا يخضع لمناهج التجربة من وجوه البحث يخرج من نطاق العلم ويصبح عبثا يقال للتسلية شأنه فى نظر الوضعيين شأن الغناء وما يدخل فى بابه !

والرأى عندنا أن الحركة التجريبية الوضعية التى غزت العلوم الفلسفية، خير يرتفع عن كل شك ، بشرط ألا تنتهى هذه الثورة بالقضـاء على العلوم المعيارية الأصيلة لانها تستند الى مبررات قوية مكينة ، كما سنعرف فى الباب الرابع عند الحديث على موقف الوضعية المنطقية من هـذه العلوم .

ولعل من الانصاف ــ بعد كل ما قلناه ــ أن نقول ان ما بعـد الطبيعة قد صمد لحملات خصومه ــ قدماء ومحدثين ــ لأن التفلسف طبيعى لكل انسـان ناطق ، بل ما أصـدق أرسـطو حين قال : فلنتفلسف اذا اقتضى الأمر أن نتفلسف ، فاذا لم يقتض الأمر التفلسف ، وجب أن نتفلسف لنثبت أن التفلسـف لا ضرورة له ! بل لعـل الذين أرادوا تقويض الميتافيزيقا والنيل من أهلها تصدق فيهم كلمة أرسطو : ان من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقيا ، والى مثل هذا المعنى ذهب «برادلى» حديثا ، ومن هنا صح اعتبار الوضعيين الذين أنكروا الفلسفة الميتافيزيقية فلاسفة ، حتى قال عنهم « جانيه » و « سياى » P. Janet and G. Séalles

انهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا بفلاسفة ... ! ان موقفهم من انكار الفلسفة موقف فلسفى لا محالة !

حسبنا هذا عن موقف الوضعيين من انكار ما بعد الطبيعة ... ! وقد أشرنا فى مطلع الفصل الأول من هذا الباب الى أن ما بعد الطبيعة يطلق عند البعض على مبحث الوجـود ونظرية المعرفة ، وأفردنا هذا الباب للمبحث الأول ، فلنشرع فى دراســة نظرية المعرفة — فى الباب التالى — باعتبارها المبحث الثانى من مباحث الفلسفة الرئيسية الثلاثة :

مصادر الفصل السالف

بالاضافة الى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

Saw, R., The Vandication of Metaphysics. 1951.

Joad, The Critique of Logical Positivism.

Weinberg, J. An Examination of Logical Positivism.

Berthelot, Principes de Métaphysique et de Psychologique

Liard, La Science Positive et la Métaphysique

Fouillèe, A., Le Mouvement Positiviste et la ConceptionSociologique du Monde.

Vacherot, La Métaphysique et la Science ou Principes de Métaphysique Positive.

J. Rig. La Philos. Posit. Resumé)

E. Littré, A. Comte et la Philosophie Positive

Ayer, A., J. Foundations of Emperical Knowledge.

Carnap, R., (1) Intr. to Semantics, 1942

(2) Logical Syntax of Language, 1937.

(3) Philosophy and Logical Syntax 1935.

(4) La Science de la métaphysique, 1934.

Ducasse, C. J., Philosophy as Science.

Losise Leard, Science Positive et Métaphysique.

Holmes, E., Philosophy without Metaphysics.

O. Neurah. Le Développement du Circle de Vienna et l'Avenir de L'Emperisme logique. 1935.

C. W. Mo. Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empericism. 1937.

الباب الثالث

الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة

تمهيد فى مجال نظرية المعرفة

الفصل الاول : امكان المعرفة

الفصل الثانى : طبيعة المعرفة

الفصل الثالث : منابع المعرفة وأدواتها

مجمل الباب الثالث فى :

الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة

انصب الباب السالف على أولى مشاكل الفلسفة الثلاث ، ونعنى ، بها « مبحث الوجود » كما تصوره العقليون ومن جرى مجراهم ، وهاجمه التجريبيون والوضعيون ومن ذهب مذهبهم ـ قدماء كانوا أو محدثين ـ وبقى علينا أن نعالج المشكلتين الاخريين فى بابين تاليين ، نتناول « نظرية المعرفة » فى الباب التالى بفصوله الثلاثة ، نعالج فى أولها امكان المعرفة أو القدرة على ادراك الحقائق بين منكريها من الشكاك ومؤيديها من أهل التيقن ، حتى اذا ثبت امكان العلم بالاشياء ، تحدثنا فى الفصل الثانى عن طبيعة المعرفة والنزاع الذى دار بصددها بين أصحاب المذاهب الواقعية وأصحاب المذاهب المثالية ـ قدماء ومحدثين ـ وعقبنا فى الفصل الثالث بالبحث فى منابع المعرفة وأدواتها ـ عند العقليين والتجريبيين ـ ومن ذهب مذهب كل منهما .

فاذا فرغنا من دراسة المعرفة فى هذا الباب ، أفردنا الباب الرابع للبحث فى مشكلة القيم العليا .

مجال نظرية المعرفة

كان البحث فى مجال نظـرية المعرفة مثارا للجـدل بين الباحثين . فخلط بعضهم بينها وبين علم المنطق . على اعتبار أن المنطق يبحث فى القوانين الصـورية للمعرفة الانسانية . وذهب غيرهم الى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسـب المعلومات ، ومن ثم كانت فى رأيهم فرعا من فروع علم النفس يعرض لدراسـة العمليات العقلية التى يقوم بها العقل واعيا فى كسـب معلوماته ـ كالادراك الحسى والتخيل والتذكر والتفكير ونحوه ـ وترتب على هذا أن اعتبرت نظرية المعرفة علما لأن علم النفس الذى ألحقت به قد أصبح اليوم فى عداد العلوم الجزئيـة . وأن تقوم على علم النفس وتذعن لصحة قضاياه ، ولولا هذا لرفضت العلوم الجزئية التسليم بها أو اتخاذها أساسا لمباحثها .

ولكن نظـرية المعرفـة عنـد جمهرة الباحثين فيها أوسـع مجالا مما افترضت مثل هذه النظرات الضيقة ، لانها تعرض للبحث فى امـكان المعرفة ، فتواجه مشـكلة الشك فى الحقيقة أو التيقن بها ، والتفرقة بين المعرفة الاولية التى تسبق التجربة à priori والمعرفة التى تجيء اكتسابا posteriori وتدرس الشروط التى تجعل الأحكام ممكنة والتى تبرر وصف الحقيقه بالصـدق المطلق ـ ان كان هذا ممكنا .. كمـا تبحث نظرية المعرفة فى الادوات التى تمكن من العلم بالاشياء وتحدد مسالك المعرفة ومنابعها . كما تدرس طبيعة العلم بما هو كذلك ، وتهتم بمعرفة اتصال قوى الادراك بالشيء المدرك ، وعلاقة الاشياء المدركـة بالقـوى التى تدركها .

وفى هدا ما يكفى ردا على الدين خلطوا بينها وبين المنطق أو عـلم النفس أو غـيره من العلوم الجزئيـة ، فان المنطق يبحث فى القوانين الصوريه للتفكير الانسانى . وتدرس العلوم الجزئية مادة المعلومات ـ كل منها فى مجاله الخاص .

أما نظرية المعرفة فتعرض للبحث فى مادة المعرفه فى صورتها العامة ، فيدخل فى مجالها البحث فى بعض المعقولات التى تفرض كافة العلوم الجزئية صحتها وتستخدمها استنادا الى ذلك من غير أن تعرض لدراستها ومعرفة صوابها أو خطئها .

ولو صحت نظرة الذين يلحقونها بعلم النفس لانقطعت صلتها بالفلسفة ، وخرج من مجالها البحث فى صدق المعرفة أو كذبها وفى امكان العلم اطلاقا ، ولضاق مجالها ضيقا لا يقوم على أساس .

ان نظرية المعرفة بالوضع الذى أسلفناه علم فلسفى أساسى وليس علما جزئيا ، ولا عبرة باعتراض الذين يقولون ان العقل أداتنا فى تحصيل المعرفة ، وهو فى الوقت نفسه وسيلتنا فى الحكم عليها ، فكيف يتيسر الحكم على صحة المعرفة أو خطئها ؟ اذا صح افتراض العقل حكما فى صواب المعرفة وخطئها وجب التسليم بالمعرفة باعتبارها نتاجا له ، وعندئذ يكون من العبث النظر فى صحة المعرفة اطلاقا ! واذا جعلنا حكم العقل على المعرفة موضع شك وجب أن نشك فى قدرته على تحصيل المعرفة الصادقة ، ومن ثم لا يكون لدينا مقياس نقيس به صواب المعرفة أو خطأها ! هذا اعتراض له قيمته لو افترضنا نظرية المعرفة بحثا فى كيفية تحصيل المعرفة ، وهو افتراض أسلفنا بيان تهافته لان مجال النظرية أوسع من هذا بكثير (١) .

قلنا ان نظرية المعرفة تنصب على طبيعة المعرفة البشرية وتفسير ماهيتها ، وتعرض لدراسة أصولها وأدواتها . وتتناول بالبحث امكان قيامها أو الشك فى وجودها ، ولكن البحث فى طبيعة المعرفة أو فى أدوات كسبها يقوم على افتراض القوم بامكان قيامها ، من هنا لزم البدء بدراسة امكان المعرفة وعرض ما قيل فيه نفيا واثباتا حتى اذا ثبت لدينا أن ادراك الحقيقة فى مقدور الانسان ، عقبنا بالحديث عن طبيعة المعرفة وأدواتها .

---

(١) Külpe, op. cit., p. 34-8.

الفصل الأول

امكان المعرفة

Cognoscibility or Cognisibility

تمهيد ـ (أ) مذهب الشك ـ الشك الابستمولوجى ـ الشك الحقيقى المطلق ـ (ب) مذهب التيقن : تمهيد فى الشك المنهجى ـ بعض اساليب التيقن .

تمهيد :

الذين عرضوا للبحث فى طبيعة المعرفة وأدواتها ومنابعها كانوا يفترضون وجود المعرفة الصحيحة وامكان اكتسابها ، وهذه الثقة بالعقل أو غيره من أدوات المعرفة كانت مثارا للشك عند بعض الفلاسفة، اذ أخضعوا هذه الادوات لمحك النقد ، وانتهوا من نقدها الى التردد فى التسليم بامكان وجود معرفة صحيحة . أو قدرة على ادراك حقيقة!

وكان طبيعيا أن يتصدى لتفنيد مذاهب الشك فلاسفة آخرون رأوا امكان قيام المعرفة الصحيحة ــ وأولئك هم أصحاب مذهب التيقن أو الاعتقاد Dogmatism فى مختلف صوره .

اذن فالشك ــ كنظرية فى المعرفة ــ Scepticism يراد به التوقف عن اصدار حكم ما استنادا الى أن كل قضية تقبل السلب والايجاب بقوة متعادلة ، وأن أدوات المعرفة من عقل أو حواس أو غير ذلك لاتكفل اليقين ، وقد اتخذ الشك صورا شتى سنعرض لها بعد قليل .

أما مذهب التيقن فيراد به أصلا اقرار عقيدة أو مبدأ على أنه صادق من غير دليل يكفى للبرهنة عليه . وأريد به فى الفلسفة امكان اكتساب معرفة صادقة دون حد تقف عنده قدرة الانسان على تحصيلها (1) .

---

(1) Cf Fleming op. cit., p. 354

وقد صنف « بيكون » الفلاسفة الى أصحاب نزعة تجريبية ودعاة تيقن . فالأولوِن يستندون الى مجرد الملاحظة الطارئة ، كالنملة تقنع بأن تكدس مواد غذائها لتستهلكه فيما بعد ، أما الاعتقادى — أى صاحب اليقين وهو الفيلسوف العقلى — فيشبه العنكبوت يغزل نسيجه من مادته ، ويثير الاعجاب بدقة صنعه ومهارته ، ولكن النسيج واه تعوزه المتانة ولا ينتفع به أحد . وبين النملة والعنكبوت تقف النحلة — الفيلسوف الحق — تجمع مادتها من الأزهار والبساتين ، وبفنها التى تتميز به تعمل وتكد حتى تتمثل المادة وتحيلها رحيقا ، والفلسفة الصحيحة عند بيكون أشبه ماتكون بعمل النحلة (١) .

وفى عهد « كانط Kant » اتصفت باليقين مذاهب فلسفية أقامها أصحابها من غير أن تسبقها دراسة لمقدماتها وبحث فى مدى صحتها ، واعتبر « اليقين » أسلوبا للعقل يخلو من كل نقد ، ويفترض أصحابه القدرة على اكتساب معرفة صحيحة بغير بحث فى طريقة اكتسابها ؛ ولكن المذهب النقدى Criticism عند « كانط » قد تكفل بتقويض مذهب اليقين فى مجال الفلسفة ، فما من فيلسوف ينكر اليوم أن نتائج الابحاث النظرية المجردة أقل فى مراتب اليقين من نتائج الابحاث التجريبية فى العلوم الجزئية ، وقد اختفى تبعا لذلك زعم دعاة اليقين القائلين بأن قدرة الانسان على اكتساب المعرفة الصحيحة لا تقف عند حد (٢) ؛ واذا كان التيقن كمذهب فى المعرفة قد توارى اليوم ، فان الشك كنظرية فى المعرفة قد اختفى بدوره ، وان تحول الشك هذا الى منهج من مناهج التفكير على ما سنعرف بعد قليل .

---

(١) لعله يريد بأصحاب التيقن « العقليين » فانهم يستقون المعرفة الصحيحة من العقل — لا من الخارج — ومذهبهم فى نظره كنسيج العنكبوت، وعمل الفلسفة عنده يشبه عمل النحلة من حيث أنها تقوم على جمع المادة التى تتصل بموضوع الدراسة ثم تصنيفها ووصفها ومقارنتها ... حتى تعرف صورة الظاهرة التى تستغل لصالح الانسان — كما أشرنا من قبل — وان كان الواقع أن التجريبيين القدامى يعتبرون من أهل التيقن ، وان كانت المعرفة العلمية فى الوقت الحاضر تعتبر احتمالية أو ترجيحية وليست يقينية كما عرفنا من قبل .

(٢) Külpe. op. cit., p. 188 and Jerusalem, p. 58.

فلنتحدث قليلا عن الشك واتجاهات أهله ، ثم نعقب على هذا بالحديث عن التيقن وحجج دعاته عسى أن يمكننا هذا من اصدار حكم صحيح بصدد المعرفة الصادقة :

(ا) مذهب الشك Scepticism :

يحمل الشك دلالات شتى ، ومرد الخلاف فى معانيه الى أنه يطلق على مجالات مختلفة ، وأظهر صور الشك ما يقال منه نظرية فى المعرفة، ومنهجا للتفكير . وانكارا لقواعد الدين ، فلنفرق بين هذه الصور فى ايجاز :

اذا عرض العقل لدراسة مشكلة ثم عجز عن فهمها أو تقديم حل لها أو عز عليه أن يتوصل الى يقين بصددها ، مال الى التوقف عن اصدار حكم بشأنها ، وتعليق الحكم suspension of Judgment وهذا هو المراد بالشك كنظرية فى المعرفة ، ومن هنا اصطبغ هذا الشك بصبغة سلبية خالصة .

فاذا اصطنع الباحث الشك منهجا للتفكير فافترضه بارادته ليخلص عقله من معلوماته توطئة للتفكير فيها بنفسه دون أن يتأثر فى بحثه بمعلوماته السابقة ، كان الشك هنا منهجا للتفكير Methodical doubt .

فاذا انصب الشك على معتقدات يتفق الناس على التسليم بها قيل ان هذا انكار أو عدم اعتقاد disbelief وهو يتضمن الالحاد فى الدين atheism (١) ، وبين هذا الانكار والشك فى الفلسفة خلاف : ان الانكار نفى اعتقاد فى أمر ما متضمنا الاعتقاد فى أمر ايجابى يقابله ، فاذا أنكرت أن الأرض ثابتة تضمن انكارك امكان الاعتقاد بأنها متحركة . واذا أنكر الملحد وجود الله انطوى انكاره على امكان الاعتقاد بوجود اله آخر . والمعروف أن الاعتقاد فى قضية يتضمن احتمال

---

(١) Cf. Maccoll. N., The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, p. 13-14.
Hicks. R. D., Stoic. Epicurean, p. 312.

انكار عكسها (١) . ومن هنا ذهبت الدراسات السيكولوجية الحديثة الى اعتبار الاعتقاد والانكار — الايمان والالحاد — مظهرين لحالة نفسية واحدة (٢) .

بل ان الانكار كالالحاد من حيث انه يتضمن اصدار حكم سلبي في قضية ما . فمنكر القول بثبات الأرض يصدر حكما ضمنيا باعتقاده في دورانها ... وليس هذا هو الحال في الشك الابستمولوجي لأنه — كتعليق للحكم — توقف عن اصدار حكم ما — ايجابيا كان أو سلبيا — فالذي « يشك » في كروية الأرض مثلا يمتنع — كشاك — عن اصدار حكم بكرويتها أو عدم كرويتها على السواء ، أي أنه لا يدري من أمر كرويتها ما يجعله قادرا على اثباتها أو نفي اثباتها وهذا هو الشك . والفرق واضح بينه وبين الانكار — أو عدم الاعتقاد — اذ شتان بين من يصدر حكما سلبيا ومن يتوقف عن اصدار الحكم — سلبيا كان أو ايجابيا .

هذا الى خلاف آخر في موضوع كل منهما ، فالشك الابستمولوجي موضوعه المعرفة الصحيحة . فهو تردد يجعل صاحبه عاجزا عن ادراك حقيقة ما ، غير مطمئن الى وجود أداة تمكن صاحبها من اكتساب علم صحيح . أما الانكار — وهو الالحاد بمعناه الديني — فموضوعه المعتقدات المسلم بها بين الناس . وقد يتجاوز اللاأدرية والتردد الذي يبدو في تعليق الحكم الى مرتبة الانكار الذي يقوم على سلب الاعتقاد في أمر أو نفي القول بصحته . ومن هنا تضمن انكار اصدار أحكام سلبية .

وقد ترتب على هذا الخلاف امكان الجمع بين الشك الابستمولوجي والاعتقاد بالأديان وبالعرف القائم وغيره من مقتضيات الحياة العملية ،

---

(١) Starbuck, art Doubt. (in Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics)

(٢) W. James, The Principles of Psychology. vol II p. 2 4-5.

ومن الطريف أن تاريخ الشك الابستمولوجى (الفلسفى) يشهد بأن دعاته كانوا جميعا — قدماء ومحدثين — مؤمنين بالدين السائد فى عصرهم والعرف الشائع فى بلادهم . وأصدق شاهد على هذا اماما الشك القديم : بيرون + ٢٧٥ ق.م Pyrrh . وامام الشك الحديث مونتانى + ١٥٩٢ م Montaigne — كما سنرى بعد قليل .

الشك الابستمولوجى (١) Epistemological Scepticism :

اضمحلت الحياة العقلية عند اليونان بعد ممات أرسطو ، وعجز المفكرون عن ابداع فكر أصيل ، وفقد اليونان — قبيل ذلك — استقلالهم السياسى وحريتهم الفردية ، وانحلت الأخلاق واستبدت الحيرة بالعقول ، بسبب تعدد المذاهب وتعارضها فى الموضوع الواحد . فافتقد بعض المفكرين الثقة فى العقل وغيره من أدوات الادراك ، ونزعوا الى الشك فى وجود مقياس دقيق يميز بين الصواب والخطأ ، وساعد على هذا نقد الميغاريين للمعرفة ، وتعاليم الكلبية والقورينائية فى الاستخفاف بالنظر العقلى المجرد ، وفلسفة الماديين من أتباع ديمقريطس ، وتطور الأفلاطونية والارسطاطاليسية على يد قوم لا يحسنون فهمها ... وفى هذا الجو نبت الشك فى امكان التوصل الى المعرفة .

ونبتت مدرسة الشك فى نفس الوقت الذى نشأت فيه مدرستا الأبيقورية والرواقية — فى العصر الهلينستى — فبشر بالشك الحقيقى المطلق « بيرون » ٢٧٥ ق.م Pyrroh واتصلت أكاديمية أفلاطون على يد « أركسيلاوس » + ٢٤١ ق.م Arcesilaus بنوع من الشك الذى يهدف الى النقد وزعزعة الافكار ، ومات الشك الحقيقى « البيرونى بعد ممات منشئه وتلميذه « تيمون » Timon ولكنه بعث

---

(١) نلخص عن بحث لنا بالانجليزية (لم ينشر بعد) تحت عنوان : Epistemological Scepticism (وكان موضع تقدير من الاستاذ هاليت Hallett أستاذ الفلسفة بجامعة لندن) وقارن N. Maccoll. The Greek Sceptics وكذلك E. R. Bevan Stocis and Sceptics ص ١٧ و ١٨ .

بعد قرن ونيف فى الاسكندرية على يد مدرسة من أعلام الشك الحقيقى المطلق . هم « أنيسديسوس » Aenisedimus و « أجريپا » Agrippa و « سكستوس امپريكوس » Sextus Empericus ولبث هذا الشك حتى القرن الثالث بعد الميلاد . أما شك الاكاديمية الجديدة فقد نشأ بعد توقف الشك البيرونى Pyrrhonism بقليل ، واستمر قائما حتى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد . ونريد أن نقف قليلا لبيان ذلك :

الشك الحقيقى المطلق :

التقت مدارس العصر الهلينستى السالفة الذكر عند القول بأن غاية الحياة هى السعادة التى تتمثل فى البعد عن الآلام والمتاعب ، ويقول تيمون ان الحكيم الذى ينشد السعادة عليه أن يجيب على هذه الأسئلة:

ما حقيقة الموجودات ؟ وما اتجاهنا حيالها ؟ وما نتيجة ذلك (١) ؟

وقد أجاب عنها أستاذه « بيرون » — امام الشك القديم على النحو التالى :

أنكر امكان التوصل الى حقائق الاشياء ، لافتقار الانسان الى أداة ادراك صحيح . وذلك لأنه افتقد الثقة فى العقل وغيره من أدوات الادراك ، أنه يدرك ظواهر الاشياء ولا يعرف حقائقها !

وفى اجابته على السؤال الثانى قال : اذا كنا نجهل حقائق الأشياء ولا نعرف الا ظواهرها ، ولا نطمئن الى وجود أداة للادراك ، ولا لوجود مقياس للتمييز بين الصواب والخطأ ، فان كل ما يبدو فى نظر الانسان صحيحا يمكن أن يكون نقيضه بنفس القوة صحيحا ! فاذا قلت عن شىء انه موجود ، جاز أن تقول عنه بنفس القوة انه غير

---

(١) هذا ما يرويه جمهرة المؤرخين ولكن Stace فى كتابه A Critical Hist. of Greek Thought ص ٣٦٢ يروى الأسئلة محرفة فيسقط السؤال الثالث ويضيف سؤالا آخر .

موجود ! أو انه موجود وغير موجود ! أو أنه لا موجود ولا غير موجود! اذن فالحقائق نسبية وليست مطلقة .

ومن هنا يبدو أن الموقف السليم الذى ينبغى أن يقفه الانسان من الأشياء — وهو يجهل طبيعتها — أن يعلق الحكم عليها ، أى يتوقف عن اصدار حكم على حقيقتها ، وحسبه أن يقول : لا أدرى ! واذا كان يخشى أن يكون هذا حكما (سلبيا) كان الأدق أن يقول : انى لا أدرى، ولا أدرى انى لا أدرى !! ذلك لان كل حقيقة تقبل السلب والايجاب بقوة متعادلة !!

أما عن نتيجة هذا الموقف ، فهى راحة العقل Mental repose أو طمأنينة النفس imperturbability وهى تتمثل فى حالة اللامبالاة Adiaphorism or indiference وعدم الشعور بالبيئة التى تحيط بنا insensibility of environment هذه هى السعادة التى اشترك الشكاك فى طلبها مع الرواقية والأبيقورية ، وان اختلفت وسائل كل اليها .

هذا هو الشك الإپستمولوچى الحقيقى الهدام كما صوره امامه فى العصور القديمة ، وهو شك مرجعه الى قصور التفكير مع الشعور بالحاجة الى معلومات تسلم صاحبها الى الاقتناع ، ومن ثم فهو يمتنع عن اثبات الحقائق أو نفيها ؛ وليس أدل على غلو الشاك فى هذا الاتجاه ، او على دقته فى تحديد موقفه من قوله : انى لا أعرف شيئا ؛ بل لا أعرف أنى لا أعرف شيئاً ! أى أنه يشك حتى فى انه يشك ! فاذا كان سقراط قد رأى — تفسيرا لوصف كاهنة دلفى له بأنه احكم أهل عصره ، لأنهم جهلة لا يعرفون أنهم جهلة ، أما هو فجاهل يعرف أنه لا يعرف شيئا ، فان هذا الحظ الضئيل من المعرفة لا يبيحه الشاك لنفسه ؛ انه ليس على يقين حتى من أنه يشك ؛ فهو شاك فى أنه شاك ! ولو زعم أنه يشك لأثبت بهذا أنه يعرف حقيقة هى أنه يشك ، ولناقض بهذا نفسه ! فان قوام الشك الحقيقى المطلق قول پيرون ان كل قضية تقبل السلب والايجاب بقوة متعادلة . بيد أن هذا الشك يتناول المعرفة ولا يشمل

المعتقدات الدينية . ولا يتضمن الوجدانات ، وقد فطن بعض الباحثين من القدماء الى هذه الحقيقة ففرق « سكستوس امپريكوس » Sextus Empericus منذ ثمانية عشر قرنا من الزمان بين مدرسة « پيرون » والأكاديمية الجديدة بقوله : ان الاولى هى مدرسة الشكاك الذين يعلقون الحكم ويتوقفون عن اصداره . أما أتباع الاكاديمية فانهم يقررون أن المعرفة اليقينية لا يمكن اكتسابها — وبهذا يصدرون حكما قاطعا جازما (١) . وقد ذهب معظم القدماء من الكتاب ونقاد العصر الحديث من أمثال « بايل » Bayle الى التوحيد بين هاتين المدرستين ، أما فى القرن الأخير فقد انتصر رأى سكستوس فى التفرقة بينهما على الوجه السالف ، فان الاعتقاد بتوكيد الشك وعدم القدرة على ادراك الحقيقة يتضمن نوعا من المعرفة ويقوم على اصدار حكم سلبى بصددها .

فطن الفيلسوف الاسكندرانى القديم « سكستوس امپريكوس» الى أن الانكار disbelief مظهر من مظاهر المذهب الاعتقادى — أو مذهب التيقن — Dogmatism الذى يقرر أصحابه امكان ادراك الحقائق أو اكتساب المعرفة ، وينكرون تعليق الحكم الذى ينتهى اليه الشك الاپستمولوچى . وتطبيق هذا الرأى على مدارس الشكاك قديما وحديثا يجعل الكثير من أتباعها من دعاة المذهب الاعتقادى ، ويجعل الملحدين فى العقيدة شكاكا فى الدين اعتقاديين فى المعرفة ؛ لأنهم حين ينكرون الله ورسله وكتبه المقدسة يقررون بهذا حقيقة هى عدم وجود الله وما يترتب على هذا من وحى ورسل وملائكة ونحوها .

هذا الذى أسلفناه هو الشك الاپستمولوجى بمعناه الضيق ، ولكن للشك عند الكثيرين من مؤرخى الفلسفة معنى أعم من هذا وأشمل ، لأنه يتضمن القول باستحالة المعرفة والقطع بانكارها فى جزم لا يشوبه التردد — كالشك السوفسطائى ، أو افتقار الثقة فى أدوات المعرفة وتفادى الخلافات التى تثور بين الفلاسفة بالالتجاء الى الأمان وايثار الترجيح

(١) Patric (Mary) Sextus Empericus فى المقدمة ص ٥ .

أو الاحتمال — كما فعل أتباع الاكاديمية الجديدة قديما — وبهذا لايصبح مقصورا على الذين أعجزهم التردد عن اصدار الاحكام لتعادل السلب والايجاب فى كل حقيقة — كالبيرونيين وأتباعهم من فلاسفة الاسكندرية مثلا .

فأما السوفسطائية فقد ردوا المعرفة الى الحس ، فانتهى بهم هذا الى القول بأن الفكر لا يقع على شيء ثابت ، ومن ثم امتنع اصدار الأحكام وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة ، بل تعذر وجود الخطأ ! أنكروا امكانية اصدار الاحكام العامة لانها تستلزم أن تكون الفكرة حاضرة فى جميع العقول مع أن الحقيقة عندهم وقف على الفرد — وبهذا امتنع العلم .

صدر شكهم عن روح فتية مملوءة حيوية ، ولهذا راح يقطع بالنفى ويتهكم ساخرا ويهدم فى غير حرج ، ويحمل على العرف فى غير رفق ، انه لا يتردد فى اصدار الأحكام وان أعوزته بحكم تقدمه فى الزمان مناهج البحث والتفكير ، فجزم بانكار الحقيقة المطلقة وأبطل قيمتها الذاتية لانه قضى عليها بما هى كذلك ، وأقر مكانها الحقائق الجزئية المتعددة وجاهر بامتناع الخطأ لأن ما يبدو صوابا لامرىء يبدو فى نفس الوقت لغيره خطأ ، وكل منهما على حق فيما رأى لان الفرد مقياس الحقائق !

نزعوا الى الهدم ومعاداة كل مذهب يقينى ، وفعلوا ما فعله الشكاك جميعا : استخدام مبدأ ايجابى فى تقويض مبدأ آخر ، ولكنهم اعتقدوا ما لم يعتقد فى صحته شاك حقيقى ، وهو التسليم بالمبدأ الذى استخدموه فى التقويض وكأنه حقيقة (١) .

ونحت الأكاديمية الجديدة قديما منحى السوفسطائية فى الهدم والنقد وزعزعة المذاهب الاعتقادية اليقينية ، لقد أساءت الظن بالعقل

---

(١) Maccoll, op. cit., p. 17-18.

والحواس أداة للمعرفة ، وأنكرت وجـود مقياس للحقائق ، ومن ثم كان رأى أتباعها فى إستحالة المعرفة اليقينية الصـادقة ، وان قالوا بمبـدأ الاحتمال أو الترجيح Principle of probability فقالوا ان قضـية ما يمكن أن تكون أكثر احتمالا أو أدنى الى الصـواب من قضية أخرى، فلم يركنوا الى تعليق الحكم ، وان كان « أركسيلاس + ٢٤١ ق ٠ م Arcesilaus هو فيما يقال أول من صـاغ مبدأ الشك الذى يقول : ان الحكيم هو الذى يمسك عن ابداء رأيه فى أى موضـوع يعـرض له ويتوقف عن اصـدار حـكم بصـدده (١) — وكان « كارنيادس » + ١٢٨ ق٠م — Carneades بما أبان من شروط الاحتمال ومبرراته أكبر شكاك العصر القديم عند بعض مؤرخى الفلسفة (٢) ٠

ويبدو لنا أن ليس بين القدماء من تمثل فيه خصـائص الشك — بمعناه الضيق — الا « پيرون » + ٢٧٥ ق٠م ومدرسته وامتدادها فى الاسكندرية على يد « أنيسديموس » فى القرن الأول Aenisedimus بحججه العشر التى أيد بها ضرورة الشك فى المحسوسات ، وأدلتـه الثلاثة التى أنكر بها العلم بالمقـولات (٣) و « أجريبا » Agrippa — فى القرن الأول والثانى للميلاد وهو الذى يعتبر بحق واضع قـوانين الشك الحقيقى (٤) و « سكستوس امبيكوس » Sextus Emperucis (فى القرن الثانى للميلاد) وهو الذى بلغ الشك أوجه على يده فيما يقول بعض المؤرخين — كان مذهب هؤلاء أصـدق صورة للشـك الحقيقى الذى يعلق الحكم وينكر امكان العلم بالحقيقة ، على اعتبار أن كل

---

(١) J. Burnet. art. Scepticism (in Encyc. of Religion and Ethics).

(٢) Cf. Zeller, E., Stocis, Epicureans & Sceptics. p. 538-41 and Maccoll, op. cit., p. 45-8.

(٣) Cf. Brochard, Les Sceptiques Grécs, et Saisset. Le Scepticisme.
وفيما سلف مؤلفات من Hicks, Maccoll, Patrick and Zeller

(٤) انظر بوجه خاص Burnet فى المصدر السالف وقد خالف فيه رأيا سابقا له كتبه فى مادة Encyc. of Religion and Ethics : Academy

قضية تقبل السلب والايجاب بقوة متعادلة ـ فيما قال امامهم «پيرون» .

يبدو الشك البيرونى متخاذلا يائسا مترددا لا يقوى على اصدار حكم ايجابيا كان أو سلبيا . فيلوذ بالعرف والتقاليد والمعتقدات الشعبية ويلتمس فى رحابها الأمان . انه يؤثر العافية فيعلن لا أدريته التماسا للسعادة وطمأنينة النفس كما أشرنا من قبل .

أما ما يسمونه بالشك السوفسطائى فقد كان شك القوى الذى يضيق بالقيم المألوفة فى مجال الحق والخير فيتصدى لنقدها وبيان تهافتها والسخرية منها فى غير حيطة ولا حذر ، ومن غير أن يقيم للعرف وزنا أو يلجأ الى التصورات والمعتقدات الشعبية .

وأما شك الاكاديمية الجديدة فقد توسط هذين الطرفين ، لم يتردد ويخرج من تردده الى تعليق الحكم كما فعل البيرونيون ، ولم يجزم فى أحكامه كما فعل السوفسطائية ، ولكنه كان يستعرض ما يقال فى الموضوع تأييدا واعتراضا ثم يؤثر الترجيح ولا يتجاوزه الى اليقين .

وما دمنا قد أشرنا هذه الاشارة الخاطفة الى أنحاء الشك عند القدماء ، فمن الخير أن نشير الى أن الباحث يكاد لا يجد فى العصر الحديث شكا ابستمولوجيا (١) الا فى فرنسا ابان القرن السادس عشر ، وانجلترا فى القرن الثامن عشر ـ ان جاز أن يعتبر الاخير شكا بالمعنى الدقيق ، تمثل الاول فيما بدا عند « كورنى أجريبا » + ١٥٣٣ Agrippa و « سانشية » + ١٦١٠ Sanchez و « مونتانى » + ١٥٥٢ Montaigne من نقد وهدم وزعزعة للتصورات والحقائق التى كانت توحى للانسان اليقين فى العلم . فتلاشت المعايير المألوفة للحكم والاختبار حتى ضل الانسان فى عالم أصبح قلقا ، وانتفى منه اليقين وصار فيه كل شيء ممكنا ، فبرز الشك شيئا فشيئا . اذ لو كان كل شيء ممكنا لكان معنى هذا أن ليس شيء حقا ، واذا لم يكن شيء محققا فالخطأ وحده هو

---

(١) بمعناه الواسع وهو القطع بالعجز عن ادراك الحقيقة . او بمعناه الضيق وهو تعليق الحكم .

مؤكد .. سيعرض ... جريب جميع العلوم ثم أعلن – عام ١٥٢٧ –
شكه فيها وتساءل « سانشيه » بالنقد قوتنا الفكرية ثم أعلن عام ١٥٦٢
أننا لا نعلم شيئا بل لا نستطيع أن نعرف شيئا – لا العالم ولا أنفسنا –
ويجيء « مونتاني » فيعلن أن الانسان لا يعلم شيئا لأن الانسان نفسه
ليس شيئا ... ترك « مونتاني » البحث فى العالم الخارجي لأنه عالم ظن .
وراح يلتمس اليقين فى نفسه فانتهى من دراساته لها الى الشك والفراغ
والانتهاء والموت فيما يقول أستاذنا كواريه (١) .

أما فى انجلترا فقد انتصر للشك « هيوم » + ١٧٧٦ الذى لقب
بالفيلسوف الشكاك . بل سمى نفسه بذلك . وكان يمتدح قدماء الشكاك
ويثنى على اتجاههم . وقد أنكر المعرفة التى تقوم على العقل ولم يبسط
شكه الى وجود العالم الخارجي أو المعرفة التى تستقى من التجربة .

تابع « باركلى » فى اعتبار العالم الخارجى مجرد وهم . وزاد فقال
ان العقل نفسه ليس الا مجموعة من الاحساسات تتعاقب بتأثير تداعى
المعانى . وألغى « العلية » بمعناها التقليدى حين أنكر رأى العقليين فى
وجود رابطة ضرورية تقوم بين العلة ومعلولها . وحين ردها الى التعود
والاعتقاد وتداعى المعانى – كما سنعرف حين نتحدث عن مذهبه
التجريبى فى الفصل الثالث من الباب الثالث . وأثار القول بالغاء العلية
التقليدية دعر العقليين . وانتهى الى نوع من الشك ليس هو شك بيرون
قديما أو مونتاني حديثا . وانما كان شكا بناء وليس هداما . غايته
الوقوف على حدود المعرفة الانسانية بعد رفض الحدود التى أقامها
العقليون من الفلاسفة .

حسبنا هذا اشارة الى الشك الابستمولوجى – ضاق معناه أو

---

(١) A. Koyre Trois Leçons sur Descartes (1937). p. 13 ff
ص ٢ ... ١٣ من النسخة العربية – كانت جامعة القاهرة (فؤاد) قد
... عام ١٩٣٣ الاستاذ الكسندر كواريه استاذا للفلسفة بكلية الآداب،
... كان ... مثلا طيبا للاستاذ النابه المحبوب من
تلامذته وخاصته

اتسع — ولكن الشك أزمة فى حياة العقل ، انه يشيع الحيرة فى العقول ويثير القلق فى النفوس ، واذا طال أمده أحرج الصدور وملأها ضيقا . والناس بطبيعتهم لا يستريحون له مع ما يتضمنه فى ظاهر الامر من راحة بال واطمئنان نفس خدع قدماء الشكاك على ما عرفنا . والعدول عن طمأنينة اليقين الى قلق الشك لا يمكن أن يدوم ، ومن هنا كانت كل مرحلة من مراحل الشك تليها مرحلة يقين تشتد فيها الدعوة الى يقين العقل واطمئنان القلب ، يشهد بهذا تاريخ الشك نفسه . فشك السوفسطائية أعقبه اليقين الذى أكده سقراط وأفلاطون وأرسطو . وشك المدارس اليونانية المتأخرة تلاه يقين فلسفى دينى صوفى باتصال الفلسفة اليونانية بالروح الشرقية الدينية ، وشك فرنسا فى القرن السادس عشر قد أعقبه يقين دينى عند « شارون » Charron وتجريبى عند « بيكون» وأتباعه وعقلى عند « ديكارت » ومدرسته ، وشك « هيوم » قد أبطله « كانط » Kant بمذهبه النقدى — وسنعود الى الحديث عن الشك الحقيقى عند الكلام على الشك المنهجى (1) .

(ب) **مذهب التيقن** Dogmatism :

واذا كان الشكاك قد رأوا التوقف عن اصدار الاحكام أو الجزم بانكار القدرة على المعرفة أو اكتساب العلم اليقينى ، فان دعاة التيقن أو الاعتقاديين قد أكدوا قدرة الانسان على ادراك الحقيقة — واختلفت فى هذا مذاهبهم . وسنمهد للحديث عن التيقن بكلمة عن الشك الذى اتخذه بعضهم منهجا من مناهج التفكير :

استطاع دعاة التيقن أن يقوضوا الشك كنظرية فى المعرفة . ولكن الشك قد بقى عند الكثيرين منهجا للتفكير ، والواقع أن الشك لا يساغ فى منطق العقل الا متى أنكرنا على العقل حقه فى اصدار حكم من الأحكام ، واذا صح أن جميع أحكام العقل باطلة كان من الحق أن يقال ان الحكم بأن الانسان لا يستطيع أن يعلم شيئا — وهى دعوة الشكاك

---

(1) من بدء الصفحة التالية من هذا الكتاب .

ـ حكم باطل أو مثار للشك على أقل تقدير ! ان الشكاك يزعمون أن العقل لا يصلح أداة لاصدار حكم صحيح . فكيف جاز فى عرف المنطق أن يصلح هذا العقل للتسليم بدعوة الشك فى أن الانسان لا يعلم ولا يستطيع أن يعلم شيئا ؟ انهم يقولون ان العقل لا يقوى على التدليل على صحة قضية ما ، فكيف أمكن عندهم أن يبرهن العقل على صحة الشك وصدق اتجاهه ؟ ان الشك كمذهب من مذاهب المعرفة متهافت متناقض يهدم نفسه بنفسه Self-destructive .

واذا كان أصحاب الشك ــ بمعناه الواسع ــ قد قبلوا القول باستحالة المعرفة الصادقة أو سلموا بأن تفسير الأشياء غير ميسور ، فان تسليمهم بهذا حظ من العلم ــ وان كان ضئيلا ــ واذا قبلوا القول بوجود هذا الحظ الضئيل من المعرفة فليس ثمة ما يمنع فى عرف المنطق من أن يقبلوا التسليم بالمعرفة على نحو أبعد أفقا وأوسع مدى (١) .

ولكن الشك ــ بعد كل ما وجه اليه من حملات ــ قد بقى عند الكثيرين من الفلاسفة منهجا للتفكير ، وبقيت له قيمته فى البحث الفلسفى والعلمى فى مختلف صوره ، ومن الخير أن نقف عند هذا الشك المنهجى قليلا فانه بدوره يدخل فى باب الحديث عن امكان المعرفة ، وان كان أدخل فى بابها الايجابى منه فى بابها السلبى :

تمهيد فى الشك المنهجى :

الشك نوعان : حقيقى أو مطلق Real or absolute ومنهجى أو علمى Methodical or academic وقد تحدثنا عن الشك الحقيقى فقلنا ان صاحبه يبدأ شاكا وينتهى شاكا . هو حالة ريب متكاسل يزاول لذاته وبغير ارادة من صاحبه ، ويكون غاية وليس وسيلة الى غاية أخرى يهدف الى تحقيقها ــ كاليقين أو المعرفة الصادقة ــ انه نتيجة ووجدان معا . انه يعبر عن تجربة نعيشها وينشأ عن مادة البحث التى تفكر فيها ،

---

(١) أنظر أيضا أسباب الشك ونقده Fletcher, op. cit., p. 141-49.

فرض نفسه على صاحبه ويستعبده فلا يجد مفرا من الخضوع له فيه شيء من الإطلاق يقصده . ومن صور هذا الشك كانت حالة الإمعان في التردد والغلو في الشعور بالحيرة التي وصفتها الدراسات السيكولوجية الحديثة بأنها مرض عقلي . حين يصبح الشك عادة تسيطر على صاحبها وتستعبده فتتركز الرغبة في الشك في مزاولة الشك نفسه معزولة عن النشاط العقلي السوي . وبذلك تتحول هذه الرغبة الى جنون الشك (١) Doubting madness, Folie de doute

أما الشك المنهجي فهو منهج يفرضه صاحبه بإرادته رغبة منه في امتحان معلوماته واختبار معرفته وتطهير عقله من كل ما يحتويه من مغالطات وأضاليل . وهو يمكن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم عنه شيئا . فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة أو المغالطات التي يتلقاها عن غيره من الناس أو يقرأها في كتب الباحثين . والانسان بطبيعته عرضة للأحكام المتسرعة prejudices . وهذا الشك المنهجي خير طريقة لاتقاء هذه الأخطاء ، انه خطوة تسلم الى اليقين أو تؤدى الى المعرفة الصادقة . فهو وسيلة وليس غاية في ذاته ، يزاوله الباحث بإرادته ومحض رغبته ومن ثم يستطيع التحرر من شره . انه نتيجة عزم من الباحث على أن يشك بنظام وبمقتضى مبدأ في أي فكرة يمكن أن تكون مثارا للشك (٢) .

وقد خلط بعض المحدثين من الباحثين بينه وبين الشك الحقيقي المطلق ، فزعمت « باتريك » M. Patrick أنه كان علة كل نشاط عقلى

---

(١) Cf Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology art Doubting mania.
E D Starbuct, art Doubt (in Encyc of Religion and Ethics)
Tuke Dictionary of Psychological Medicine B Ball. art Doubting mania (Le grand du Saule, La Folie du doute can be consulted also)

(٢) Cf Keeling Descartes (1934) p 80-81
A Koyre Trois Leçons sur Descartes
مخطوط الأحمر ...

او يقظة ذهنية أو حركة بحث حر فى تاريخ الفكر الشرقى والغربى على السواء : واعتبرت الشك البيرونى قوة موقظة فى تاريخ النشاط العقلى، وأرجعت اليه كل نزوع الى النقد الصحيح وحرية البحث . وزعمت أن النهضات العقلية ليست الا أثرا من آثاره وصدى لروحه الوثاب ! اذ لو تلقى الناس معرفتهم عن الغير أو استقوها عن تجاربهم من غير شك فيها ما ازدهرت الحياة العقلية واستقامت النهضات الفكرية ، ان روح الشك البيرونى تبدو فى زعم أمثال هؤلاء النقاد فى اتجاه ذوى العقول الحرة فى معاملهم ، والاعتماد على التجربة العلمية فى البحث عن الحقيقة! كما تبدو هذه الروح فى منهج البحث العلمى فى التفكير وليست فتوحات العلم فى ماضيه أو حاضره الا أثرا من آثار هذا الشك ... الى آخر هذه المزاعم الواهية (١) .

ولعل ما أسلفناه فى التفرقة بين الشك المطلق والشك المنهجى يكفى فى التدليل على أن هؤلاء النقاد قد أساءوا فهم الشك الحقيقى ، وخلطوا عن جهل بينه وبين الشك المنهجى الذى يفرضه الباحث بارادته طريقا موصلا الى اليقين .

واذا كان بعض المحدثين قد وقع فى هذا الخطأ فان من القدماء من فطن الى الشك المنهجى وأكد ضرورة استخدامه فى كل بحث نزيه ، فقد اصطنعه سقراط حين أخذ يناقش حكماء عصره فى معلوماتهم ، ويختبر صحتها ويكشف عن حقيقتها باثارة الشك فى صوابها .

ان منهج سقراط فى مناقشة محدثيه معروف ، لمنهجه جانبان : سلبى هو التهكم الذى يؤدى الى تخليص العقل من الأخطاء ، وايجابى هو التوليد الذى يرشد الى الحقيقة ، فى مرحلة التهكم يبدو سقراط مع محدثيه وكأنه يتعلم منهم فيسلم بأقوالهم مصطنعا الجهل ، ثم يأخذ فى الاستفسار والتساؤل واثارة الشكوك فى صحة ما يقولون ، ويمضى فى أسئلته مستنبطا من أقوالهم أفكارا لا تروقهم فيبدو بهذا تناقضهم !

---

(١) Mary Patrick, The Greek Sceptics, Part. VII. p. 285-305.

وهكذا ينتهى من مرحلة التهكم الى تحرير العقل من الاخطاء التى أوقعه فيها محدثوه من السوفسطائية وهم حكماء عصره فيما كانوا يسمون أنفسهم ويسميهم الناس ! فاذا توصل سقراط الى هذا أخذ يرشد محدثيه بأسئلته الى الحقيقة — وهذا هو الجانب الايجابى فى منهجه .

وفطن الى الشك المنهجى أرسطو فى كتابه « ما بعد الطبيعة » وفرق بينه وبين الشك الحقيقى ، فأهمل هذا وأيد الشك المنهجى وأوصى بمزاولته عند البدء بدراسة أى بحث علمى ، اذ وجد أرسطو — فيما يقول — علاقة ضرورية تقوم بين الشك والمعرفة الصحيحة ، وكشف عن عنصر الايمان الذى يقوم مطمورا فى ثنايا الشك النزيه ، ورأى أن من يريد أن يكسب ملكة تحصيل المعرفة يجد فى الشك الذى يقوم على التروى والتبصر تحقيقا لغايته ، لأن المعرفة التى تعقب الشك تكون أدنى الى الصواب ؛ « ان الذين يقومون ببحث علمى من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه ، يشبهون الذين يسيرون على غير هدى فلا يعرفون الاتجاه الذى ينبغى أن يسلكوه » فيما يقول هو نفسه ، ان كل حكم يصدره باحث ينبغى أن يسبقه نظر فى الأسباب التى تؤيده والمبررات التى تعارضه ...

مثل هذا الشك الذى يتحدث عنه أرسطو خطوة موصلة الى اليقين ، نه منهج يتبع عند اختبار المعرفة وامتحانها أو عند العمل على كسبها .

ومثل هذا الشك المنهجى قد عرفته الدراسات العقلية الحديثة يقول هملتون + ١٨٥٦ Hamilton اننا نزاول الشك مؤملين أن ينتهى بنا الشك الى الاعتقاد ، وقد أيد هذه الحقيقة التحليل السيكولوجى الحديث الذى تناول البحث فى طبيعة عملية التفكير ، فان الاعتقاد والانكار فى رأى الكثيرين من علماء النفس مظهران لحالة نفسية واحدة — فيما أشرنا من قبل (١) — اننا لا ننكر شيئا قط بسبب أننا نعتقد فى صحة

---

(١) أنظر Cf. W. James, Principles of Psychology, 1890, vol. II p. 284-85.

شيء يقابله أو يتناقض معه . فليس من المعقول أن ننظر الى الانكار على أنه حالة مستقلة تخضع للبحث بمعزل عن حالة الاعتقاد ، فان الضد الصحيح للاعتقاد هو الشك والبحث وليس الانكار ، ذلك ما يقوله وليم چيمس ... ، ويعلق عليه بعض الباحثين بقولهم ان تحليل الشروط العقلية المتضمنة فى اليقين يجعل هذا الرأى السيكولوچى فكرة واضحة بذاتها لا تحتاج الى برهان (١) !

وإذا صح هذا كان الشك بهذا المعنى ضروريا لكل معرفة صحيحة ، ويؤكد « لاد » هذا الرأى فى كتابه عن فلسفة المعرفة (٢) Philosophy of knowledge اذ يقول : ان الشك والبحث وابطال الرأى واثباته ونفيه — فى مجال السلوك أو العلم أو التفكير النظرى — ضرورى فى تكوين المعرفة ، بل ان اكتساب المعرفة وتحصيل المعلومات الصحيحة يقوم على اتجاه عقلى يعبر عنه بالشك واللاأدرية Agnosticism .

وقد قال « ديكارت » فى كتابه « مبادىء الفلسفة » اننا لكى نفحص عن الحقيقة ينبغى أن نشك فى كل ما يصادفنا من أشياء ولو مرة واحدة ، لأننا كنا فى مرحلة الطفولة وقبل أن نبلغ طور الرجولة نحكم على الأمور التى تعرض لحواسنا تارة حكما خاطئا وتارة حكما مصيبا ، وعندما كنا لا نحسن استخدام العقل كان الكثير من القضايا المبتسرة يمنعنا من الاهتداء الى معرفة الحقيقة ، وينبهنا الى أن ليس هناك دليل واضح بين على أننا نستطيع التخلص من هذه الأحكام ، اذا لم نزاول الشك فى جميع الامور ولو مرة واحدة ، فنشك فى كل شيء نجد فيه أقل شبهة للارتياب .

ويكرر هذا المعنى فى تأملاته فى الفلسفة الأولى فيروى أنه تلقى

---

(١) Edwin Starbuck, art. Doubt (in Encyclopedia of Religion and Ethics).

(٢) فصل ١٣ ص ٣٦٩ عن مذهب الشك واليقين والمذهب النقدى.

(٣) Decartes, Principes de la Philosophie فقرة أولى . (وانظر ترجمته الانجليزية (Principles of Philosophy

منذ حداثة سنة آراء باطلة ظنها صحيحة ، وأن ما أقامه على أساسها مثار لكل شك ، ولهذا وجد نفسه محتاجا لأن ينزع عن نفسه ولو مرة واحدة كل ما سبق له التسليم به من آراء ، وأن يهدم كل ما سبق له أن يدين به من معتقدات ، وأن يشرع من جديد فى اختبار معارفه اذا كان يريد أن يقيم فى العلم شيئا وطيدا (١) .

وفى رسالة بعث بها ديكارت الى صديقه الأب ميلان Mesland حدد مقصد هذا الشك المنهجى بقوله : اذا كان لديك سلة من التفاح بعضه سليم وبعضه فاسد متلف للبعض الآخر ، فماذا تعمل لتتخلص من التفاح الفاسد وتبقى على السليم ؟ لا سبيل الا بافراغ التفاح كله من السلة وفحصه واحدة واحدة لكى تعيد السليم منه واحدة واحدة ، وتطرح الفاسد بعيدا ، فالعقل عند ديكارت حافل بأفكار بعضها خاطىء ، ولا سبيل الى تطهير العقل من الأفكار الخاطئة الا بافراغه من جميع ما فيه ، وهو لا يترك العقل فارغا والا شابه غيره من الشكاك الحقيقيين فهو يعيد اليه ما يراه سليما من هذه الأفكار ، ويطرح عنه الخاطىء منها فى ضوء منهجه العقلى المعروف ، فالشك هو محك الصحيح والباطل من أفكارنا وبه يتحرر العقل من أوهامه .

وقد أكد « دافيد هيوم » أهمية الشك حين قال فى بحثه عن الطبيعة البشرية : اذا كنا فلاسفة فينبغى أن تقوم فلسفتنا على أسس شكية ، بل سمى هذا الشك بالشك الاكاديمى أو العلمى academic وصرح بأنه ضرورى لكل بحث نزيه لأنه يبعث على مواصلة النظر فى الامور وامعان التفكير فيها ومواصلة اختبارها من غير توقف .

بعض أساليب التيقن :

أشرنا فى مستهل هذا الفصل الى أن دعاة اليقين يرون أن قدرة الانسان على اكتساب المعرفة اليقينية لا تقف عند حد ، وأن فى وسعه

---

(١) Les Méditations Métaphisiques — التأمل الاول ولها ترجمة انجليزية وأخرى عربية لزميلنا المرحوم الدكتور عثمان أمين تحت عنوان التأملات .

أن يتوصل الى تعريفات للمعانى العقلية المجردة لا تقل فى مراتب اليقين عن المعرفة التى تكتسب بالتجربة . وقد شاعت هذه النزعة فى فلسفة العقليين فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ولم تخل منها فلسفة التجريبيين حتى قدر للمذهب النقدى عند « كانط » أن يقوض هذا الادعاء على ما أشرنا من قبل .

وحسبنا أن تشير الى موقف فيلسوفين من مذاهب الشك الحقيقى التى أسلفنا بيانها ، عسى أن يجد القارىء فى موقف كل منهما ما يزيده اقتناعا بتهافت الأدلة التى استند اليها الشكاك ، وضعف الاسس التى أقاموا عليها مذهبهم ، وليكن هذا الفيلسوفان أرسطو قديما وديكارت حديثا .

واذا كان الشك السوفسطائى الذى تصدى لنقضه أرسطو لا يعتبر عند الكثيرين شكا حقيقيا ، فان أدلة السوفسطائية فى اقامته قد تردد صداها عند الشكاك الذين جاءوا بعدهم — قديما وحديثا — والأدلة التى استند اليها أرسطو فى ابطال هذا الشك لا يزال للكثير منها وجاهته الى حد أن بعض المحدثين يرون أن الشكاك الذين جاءوا بعده لو فطنوا الى أدلته ما انزلقوا الى مهاوى شكهم ! وواضح مما أسلفناه فى فصولنا السابقة أن الكثيرين من المحدثين — كأصحاب التجريبية المنطقية المعاصرة — يضيقون بالكثير من أدلته ، ولا يسلمون بالشىء فى ذاته أو الحقيقة المطلقة أو اعتبار العقل أداة للادراك أو غير هذا مما يرد فى حديثه ، ومع هذا فان أدلته فى نقض الشك السوفسطائى لا يزال لها ما يبرر ذكرها عند الحديث على امكان المعرفة ، فنلخصها فى ايجاز :

أطاح السوفسطائية بالحقائق المطلقة فى مجال العلم وأتوا على المبادىء اليقينية فى ميدان الأخلاق ، وتصدى لابطال مذهبهم سقراط الذى هاله اعتمادهم على اشتراك الالفاظ وغموض المعانى فنزع الى تحديدها للتوصل الى الحد الكلى عن طريق الاستقراء ، ووجه العلم الى اكتشاف العقل لماهيات الأشياء التى تختفى وراء عوارضها

المحسوسه . وبهذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات أو المعانى التى تبدو عند أفلاطون وأرسطو .

بدأ أرسطو بتفنيد الشك السوفسطائى ليدلل على امكان المعرفة . فرأى فى كتابه ما بعد الطبيعة فى معرض رده على السوفسطائية الذين أطاحوا بالحقيقه المطلقة أن الضدين يمكن أن يجتمعا فى الشىء الواحد فى آن واحد . ولكن من جهتين مختلفتين لا من جهة واحدة . وأن الحكم على « الشىء فى ذاته » ميسور لأن مذاق الشىء مثلا لا يتغير عند الانسان الا بتغير حالته من الصحة الى المرض . فالمصاب بالزكام القوى يفتقد القدرة على تذوق الأشياء وشمها . فلا يقال ان الاشياء تبدو عند الفرد الواحد على صور شتى — الا مع مراعاة التغير الذى طرأ على أدوات الادراك عنده ... وغير هذا من آراء أرسطو فى تفنيد الشك السوفسطائى واقامة الحقيقة المطلقة — وقد رويناه من قبل بشىء من التفصيل فلا حاجة بنا الى تكراره (١) .

وبهذا أثبت أرسطو امكان المعرفة ، واعتبر الماهية أو الوجود فى ذاته موضوعها — والحواس تدرك النسبى وتترك ادراك المطلق للعقل . فالعقل يدرك الماهية وهى الصورة الكلية ، والحس يقف عند ادراك العوارض التى تقوم بها الماهية وهى الصورة الجزئية ... الى آخر ما رآه أرسطو عند محاولته اقامة الفلسفة الأولى .

أما عن موقف ديكارت فان فيما ذكرناه عنه فى فصولنا السابقة ما يغنينا عن الاطالة ، وحسبنا أن نشير الى أنه حين اصطنع شكه المنهجى رغبة منه فى التوصل الى اليقين العقلى . سار فى نفس الطريق التى سلكها مونتانى Montaigne فى شكه الحقيقى ، ولكنه مضى فى الشك حتى نهايته فسرعان ما تحول فى يده الى منهج ، وأضحى الشك أداة

---

(١) أنظر ما كتبناه فى هذا الصدد فى امكان قيام ما بعد الطبيعة — فى الفصل الاول من الباب الثانى .

للنقد وأسلوبا يتبـع فى التمييز بين الصواب والخطأ ، أوغل فى الشك الى أقصى آماده من غير أن يتوقف فى منتصف الطريق ويعلن افلاسه — كما فعل مونتانى — ومن هنا كان انتصار ديكارت ، فكشف عن الروحية واستعاد يقين الحقيقة واهتدى الى الله حيث لم يجد مونتانى الا الفراغ والموت والانتهاء ، فقيل لذلك مقال ديكارت عن المنهج « يعارض قصـة هزيمة بقصة انتصار (١) » .

شـك ديكارت فى المحسوسات ثم فى المعقولات (٢) — كما فعـل مونتانى وغيره من دعاة الشك الحقيقى الهدام ، ولكنه لم يقنع بهـذا كما قنعوا ، بل مضى فى شكه الى نهايته عسى أن يحطم الشـك نفسه ، فافترض وجـود شيطان خبيث يعمل على تضليله بكل ما فى وسعه من حيل ، ولكنه فطن الى أنه يشك فى كل شىء الا أنه يشك فى كل شىء ! هذه حقيقة لا يأتيها الشك فى كثير ولا قليـل ! بهذا عارض الشـك الحقيقى المطلق الذى كان أتباعه يقولون اننا نشك حتى فى أننا نشك ، وتميز بهذا الشك المنهجى من الشك الحقيقى ، ويقـول « ديكارت » انه حين يشك يفكر ، ولا يمكن أن يقوم تفكير وشك بغير علة ، وهى ذات تفكر ، وكلما أسرفنا فى الشك والتفكير هدانا هذا الاسراف الى الاعتراف بوجود ذات تقوم بالشك والتفكير ، ومن هنا انتهى الى المبدأ اليقينى الأول الذى تحرى أن يقيم على أسـاسه كل فلسفته وهو أنا أفكر اذن فأنا موجود ، هذه هى أولى القضـايا التى تعرض لمن يقود أفكاره بنظام أكثر يقينا (٣) .

كان سانشيه Sanchez يقول : كلما ازددت تفكيرا ازددت شكا ، فعارض ديكارت هذا المبدأ بقوله : كلما ازددت شـكا ازددت تفكيرا فازددت ايمانا بوجودى !

---

(١) A. Koyrè Trois Leçons sur Descartes فى الشطر الاخير من الدرس الاول .

(٢) انظر الفقرتين الرابعة والخامسة من كتابه Les Principes de la Philosophie (أو فى النسخة الانجليزية) .

(٣) الفقرة السابقة من المصدر نفسه .

حطم الشك الحقيقى نفسه حين أوغل فيه ديكارت الى أقصى آماده ، وانتهى بهذا الايغال الى أول مبدأ يقينى فحقق بهذا رغبته التى يقول فيها : ما كنت فى هـذا الشك مقلدا أصحاب الشـك المطلق . أولئك الذين لا يشكون الا لمجرد الشك ويتكلفون أن يظلموا دائما حيارى ، بل أنا على العكس لا أقصد لغير اليقين ، ولغير أن أدع الأرض الرخوة والرمل لكى أجد الصخر والصلصال — كما يقول فى مقاله عن المنهج .

وقد كان ديكارت ينشـد مبدأ عقليا يرتفع عن كل شك ليقيم عليه فلسفته ، حتى لقد كان يرى أن « أرشميدس » لم يطلب غير نقطة ثابتة لا تتحرك لكى يزحزح الكرة الأرضية ويغير مكانها ! فراح ديكارت ينشد مبدأ واحدا يقينيا يرتفع عن كل شك ليجعله أساسا لكل فلسفته . واذا استحال وجـود النقطة الثابتة التى ينشدها « أرشميدس » فليس من المستحيل على ديكارت — فيما يقول هو نفسـه — أن يجد هـذا الأساس العقلى الذى يمكن أن يقيم عليه صرح فلسفته ، وقد وجـد ديكارت هذا الأساس فى مبدئه اليقينى الاول (الكوجيتو Le Cogito) وهو القائل : أنا أفكر اذن فانا موجود ، وهو مبدأ يقينى بديهى توصل اليه بالحدس (1) وبه أثبت الانيـة بالفكر ، ومن هذا انتقل الى اثبات وجود الله وصفاته ، فالله كامل مطلق الكمال منزه عن كل نقص أو خداع وهو الذى وضع العقل فينا فهو الضامن لصحة التفكير متى كان موضوع التفكير واضحا متميزا ، ومن هنا أباح ديكارت لنفسه — بعد شـكه المسرف — أن يفكر فى النفس ويعتبر ماهيتها فكرا ، وفى الجسـم ويعتبر ماهيته امتدادا ، وانتهى ديكارت من هذا كله الى « اليقين » بوجود العالم الخارجى وموجوداته المادية .

---

(1) ذهب بعض خصومه (جاسـندى Gassenidi) الى القول بأن الكوجيتو ليس الا قياس ضمير ، أى اضمرت مقدمته الكبرى (فهو : كل مفكر موجود ، أنا مفكر . اذن فأنا موجود) وبذلك لا يكون قضية بديهية واضحة بذاتها ، ولا يصح اتخاذه أساسا تقوم عليه فلسفة طالما كان هو نفسه يقوم على مقدمة مضمرة . ولكن ديكارت دفع الاعتراض بقوله انه مبدأ أولى بديهى يوصل اليه بالحدس وحده .

عرضنا فيما أسلفنا — عن أرسطو وديكارت — سطين من أنماط التوصل الى اليقين . واذا كنا بهذا قد أثبتنا امكان المعرفة أو القدرة على ادراك الحقيقة . فقد جاز لنا الآن أن نعرض للبحث فى طبيعة هذه المعرفة وماهيتها . وأن ندرس أدواتها ومنابعها . وذلك ما نعرض له فى الفصلين التاليين [1] .

---

(١) انظر فى آخر الفصل الثالث من هذا الباب مصادر فى نظرية المعرفة — غير ما ذكر منها فى هوامش الصفحات فى هذا الفصل وفى الفصلين التاليين .

الفصل الثانى

طبيعة المعرفة

تمهيد ـ مذاهب الواقعيين : (ا) الواقعية الساذجة (ب) الواقعية النقدية (التقليدية) ـ (ج) الواقعية الجديدة (د) الواقعية النقدية المعاصرة ـ مذاهب المثاليين ـ تمهيد ـ (ا) المثالية الذاتية ـ (ب) المثالية النقدية ـ صور المثالية ـ تعقيب

تمهيد :

عرض الفلاسفة للبحث فى طبيعة المعرفة الانسانية وحقيقتها ، وحاولوا أن يعرفوا كيفية العلم بالأشياء ، وأن يقفوا على اتصال قوى الادراك بالشيء المدرك ، وعلاقة الاشياء المدركة بالقوى التى تدركها ، فكان هذا مثارا لاختلاف الباحثين من الفلاسفة ، التقت عنده المثالية (التصورية) Idealism والواقعية Realism بمختلف مذاهبهما ، تصورت أولاهما الأشياء مرهونة بالقوى التى تدركها ، بمعنى أن الموجودات المحسوسة مجرد أفكار فى عقولنا ، ورأت الثانية أن للأشياء وجودا عينيا مستقلا عن الذات العارفة ، واعتبرت المعرفة صورة مطابقة لحقائق الاشياء فى العالم الخارجى .

والواقعية أصلا تعبر عن رأى الرجل العادى الذى يعجز عن التمييز بين ظاهر الشيء وحقيقته ، فحقيقة الأشياء فى نظره هى كما تبدو لنا ـ وان كان بعض مذاهب الواقعيين قد ابتعد كثيرا عن هذه النظرة الساذجة كما سنعرف بعد قليل ـ ومعنى هذا أن النزعة الواقعية قد سبقت التفكير المثالى ، ولكن هذه النزعة لم تصبح مذهبا فلسفيا متماسكا الا بعد ظهور الفلسفات المثالية ، لان الواقعية الفلسفية قد قامت على محاربة المثالية ومحاولة القضاء عليها ، ومن أجل هذا آثرنا أن نبدأ بالحديث عنها :

مذاهب الواقعيين Realism :

يطلق المذهب الواقعي فى المعرفة (١) على مجموعة من المذاهب تشترك — الى جانب عدائها للمثالية — فى خصائص أظهرها القول بأن للأشياء الخارجية وجوداً عينيا مستقلا عن العقل الذى يقوم بادراكها ، وعن جميع أفكار ذلك العقل وأحواله ، ومعرفة العقل مطابقة لحقائق الأشياء المدركة ، فليس العالم الخارجى كما هو مدرك فى عقولنا الا صورة لهذا العالم كما هو موجود فى الواقع ، والعلاقة التى تقوم بين الأشياء الخارجية وأفكارنا التى تمثلها فى عقولنا علاقة مشابهة وتطابق . فالمعرفة عند الواقعيين ادراك عقلى أو حسى مطابق للأعيان فى الخارج ، أو هى انعكاس العالم الخارجى على العقل .

وواضح أن الواقعية نقيض المذهب الأفلاطونى الذى يعتبر المثل وحدها هى الموجودات الحقيقية ، ويرى أن الاشياء أو الموجودات المحسوسة ليست الا مجرد أشباح وظلال للمثل ، وبمقدار ما تبتعد نظرية المثل عن دنيا الواقع ، بمقدار ما تعبر عنها هذه الواقعية ، وأظهر فروع هذا الاتجاه :

(ا) الواقعية الساذجة Naive realism :

وهى تتفق مع ما يراه عامة الناس فى القول بأن أفكارنا صور مطابقة

---

(١) يطلق « المذهب الواقعى » فى غير نظرية المعرفة على مذهب طائفة من فلاسفة المدرسيين خاصة (كالقديس أنسيلم) ترى أن الاسماء الكلية لها وجود حقيقى فعلى لانها أسماء لماهيات الاشياء ، ومن أجل هذا خاصموا أصحاب المذهب الاسمى Nominalism الذى أنشأه «روسيلينوس» Roscelinus فى القرن الحادى عشر ، وكان دعاته يرون أن الكليات من اجناس وأنواع مجرد الفاظ وأسماء لا تمثل من الحقيقة شيئا وليس لها مدلول واقعى — ويتوسط هذين المذهبين : المذهب التصورى Conceptualism أنظر Fleming فى مادة Realism وانظر فى صدى هذه المذاهب عند الاسلاميين مقدمة الاستاذ الدكتور ابراهيم مدكور لكتاب الشفاء : المنطق (المدخل) لابن سينا ص ٦٣ وما بعدها — ويراد بالواقعية فى الأدب والفن تصوير الطبيعة كما تبدو لنا . ويقابله المذهب المثالى الذى يتجاوز الواقع الى تصوير ما ينبغى أن يكون .

أما المذهب الواقعى فى طبيعة المعرفة فيقابله المذهب المثالى كما سنعرف بعد قليل .

للأشياء فى الخارج (١) • والعالم الخارجى يبدو لنا فى صورة كثرة من الموجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات ، فالعالم متعدد متكثر ولا يمكن رده الى وحدة كما ظن المثاليون :

وقد اعتبر هذا المذهب ساذجا لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمى والفلسفى ، ولا يخضع للتفكير النقدى ، ويثق فى مدركات الحس ثقة لا حد لها . مع أن تجربتنا فى كل يوم تزعزع ثقتنا فى صحة أحكامها ، فالعصا المغروسة فى الماء منحرفة تبدو مكسورة أمام العين وهى ليست كذلك فى واقع الامر ، والمرئيات تبدو لأعيننا عن بعد أصغر حجما من حقيقتها ، وكثيرا ما يبدو الشىء فى نظر انسان على صورة تخالف الصورة التى يبدو عليها فى نظر غيره من الناس ، بل كثيرا ما يتغير الشىء الواحد فى نظر الانسان الواحد بفعل الخيال أو بتأثير الأحلام ••• وهذا وغيره كفيل بأن يفقدنا الثقة فى أحكام الحس (٢) •

كان الواقعيون يقولون ان العالم الخارجى قائم موجود بالفعل حتى عندما يكون بعيدا عن متناول ادراكنا الحسى ، وهو موجود على نفس الحال التى يوجد عليها عندما يقع عليه ادراكنا ، وهذا هو الذى كان يبرر عند « مل » وأمثاله وجود العالم مستقلا عن ادراكنا له ؛ ولكن خصوم الواقعية رفضوا التسليم بذلك وقالوا ان التيقن من وجود خصائص وصفات فى شىء ما ، لا يكون قط الا عندما يكون فى متناول الادراك وفى مقدوره . بل ان مجرد اختلاف الشىء فى مظاهره وأشكاله باختلاف المسافة التى تفصل بينه وبين العين التى تراه ، أو باختلاف

---

(١) قارن : Fletcher, op. cit., p. 110-113. و Külpe, p. 195 وكذلك Joad, Guid, to Philos. Part I, Ch. III. وفى دحض هذه النظرية اقرأ Price, Perception.

(٢) Jerusalem, op. cit., p. 65-6 ، ولكن من الباحثين كأصحاب الوضعية المنطقية المعاصرة من لا يقر هذا الاعتراض ، وسنرى عند الكلام على المذهب التجريبى فى الفصل الثالث من هذا الباب كيف ناقش « آير » Ayer حجج « ديكارت » فى شكه فى الحس أداة للمعرفة .

الزاوية التى يرى منها أو باختلاف قوة الضوء أو انعدامه ... كل هذا يبرر القول بأن بين الأشياء فى الواقع وأفكارنا التى تمثلها اختلافا ملحوظا لا سبيل الى اهماله ، وقد أيدت هذا التفاوت مقاييس العلم والآلات التى يستخدمها من مجهار ومقراب وموازين ونحوها ، ولهذا عدل الباحثون هذه الواقعية الساذجة فظهرت :

(ب) الواقعية النقدية (التقليدية) (Traditional) Critical :

المذهب الواقعى النقدى Critical Realism وهو الذى اعتمدته العلوم الطبيعية بعد اخضاعه للنقد العلمى ، وخلاصته أن الحس يدرك حقائق الأشياء ، وهذه الحقائق تمحص فى ضوء قوانين العلوم الطبيعية ، فالمادة فى نظر هذه العلوم شىء حقيقى له وجود عينى خارجى ، ولكن الكيفيات التى تدركها الحواس ليست الا من عمل الذهن (١) .

وتتميز الواقعية النقدية من الساذجة برفضها التسليم بالوجود الحقيقى لعالم المدركات الحسية بغير اختبار نقدى ، انها تحاول أن تثبت الحقيقة بمناقشة الحجج المضادة وابطالها حتى يتسق منطق الواقعية مع النتائج التى ينتهى اليها نقد المعرفة .

« الوردة حمراء » فى لغة الواقعية النقدية معناها أن فى الوردة خاصية تثير فى العين تحت ضوء ملائم احساسا باللون الأحمر ، فالحمرة بغير العين التى تراها تكون بغير ذات فحوى ! ولكن شروط الاحساس بالحمرة تظل قائمة ، وان لم يكن هناك ضوء ولا لون لأن هذه الخاصية موجودة فى الوردة وجودا موضوعيا وليس ذاتيا ، فوجود الأشياء اذن لا يتوقف على قوى ادراكها ، لم تر عين الانسان أشعة رتنجن Roentgen زمنا طويلا ، ولكن أثر هذه الأشعة الملحوظة قد أدى آخر الامر الى معرفة وجودها ، ومثل هذا يقال فى الكثير جدا من القوى التى توجد كامنة فى الطبيعة .

---

(١) Külpe, p. 200-202 and 50.

ان الواقعية الساذجة لا تثير الجدل فى قدرة الانسان على معرفة حقيقة شىء موجود مستقلا عنا لأنها ترى المشكلة غير ذات موضوع ! أما الواقعية النقدية فانها تعرض للمشكلة وتناقش الحجج التى تنكر امكان المعرفة وتنتهى من مناقشتها الى اقرار المعرفة اقرارا قاطعا • وسنرى بعد قليل أن المثالية النقدية تنكر قيام هذه المعرفة (١) •

أضافت الواقعية النقدية الى العقل فاعلية خاصة بحيث لم تصبح المعرفة صورة مطابقة للأشياء المدركة ـ كما كان الحال فى الواقعية الساذجة ، ولكنها أصبحت صورة معدلة بفعل العقل الذى يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة Particulars الى الكليات Generals على نحو ما هو معروف عند أمثال « جون لوك » فقد رفض رد الحقائق المسلمة والمبادىء المشهورة الى فطرة العقل على نحو ما ذهب أفلاطونيو كمبردج من ناحية ، وديكارت من ناحية أخرى ـ وجعل للعقل عملا ايجابيا ، هو أن يؤلف من الصورة الحسية التى تنقلها اليه الحواس معانى جديدة ـ على نحو ما سنعرف عنه فى الفصل التالى •

ولكن عصر « لوك » ـ القرن السابع عشر ـ كان بدء تأسيس المناهج العلمية الحديثة ، وقد استقام العلم الحديث واستكمل مناهجه التجريبية التى استرعت الأنظار وكانت موضع تقدير واعجاب عند الكثيرين من الفلاسفة أنفسهم ، وأخذت الروح العلمية تتغلغل فى كل شىء ، وبدت هذه الظاهرة فى تطور الواقعية النقدية التقليدية السالفة الذكر الى ما سمى فى العصر الحاضر بمذهب :

(ج) الواقعية الجديدة New Realism :

بدأ هذا الاتجاه الجديد منذ عام ١٩١٠ على يد ستة من فلاسفة الأمريكان (٢) لم يخالفوا الفلسفة التقليدية فى موضوع البحث ، فقد

---

(١) Jerusalem, p. 83-85 وكذلك Fletcher, p. 107 ff.

(٢) هم E. G. Spaulding, Pitkin, W.P. Montague, E.B. Holt R.B. Perry, Marvin

كان مدار فلسفتهم نظرية المعرفة وفهم العلاقة التى تقوم بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، من غير تمييز بين العارف والمعروف ، اهتمت الواقعية الجديدة بتحليل العلاقة التى تربط بين الذات العارفة وموضوعها ورفضت التسليم بما رأته الواقعية النقدية التقليدية من وجود وسيط بين الشىء المدرك والذات العارفة — هو الصورة الذهنية فى مذهب لوك — لأن الادراك فى نظر الواقعية الجديدة يقع مباشرة وبغير وسيط ، مما يجعل معرفتنا للشىء الخارجى صورة مطابقة لحقيقته فى الخارج ... الى آخر ما انتهى اليه مذهبهم الذى يشرحه كتاب اشتركوا فى وضعه عن « الواقعية الجديدة — دراسات تعاونية فى الفلسفة » (١) .

ولكن الواقعية الجديدة لم ترض طائفة أخرى من الواقعيين المعاصرين، فاتهموها بالسذاجة لأنها فى دراسة المعرفة تفتقر الى روح النقد والتمحيص والتحليل ومن هنا نشأ :

(د) مذهب الواقعية النقدية (المعاصرة) (Contemorary) critical

أنشأ هذا الاتجاه الجديد سبعة من الأمريكان (٢) شرعوا منذ عام ١٩١٦ يبشرون بمذهب جديد وان ظلت نظرية المعرفة مدار بحثهم ، ومشكلة الادراك الحسى بدء تفكيرهم ، الا أنهم رفضوا موقف الواقعية الجديدة فى ضم العارف والمعروف فى سمط واحد ، وعادوا الى الثنائية التى يتميز فيها المدرك من الشىء المدرك ، مع القول بأن الشىء المعروف هو وجوده الخارجى ، وأن معرفتى به هى التى تؤدى الى وجوده ، ولكن وجوده مستقل عن هذه المعرفة كل الاستقلال فيما قال جميع الواقعيين من قبل ، وكان طبيعيا أن يرفضوا القول بوجود فارق بين ظاهر الشىء وحقيقته ، أو ما يبدو من الشىء والشىء فى ذاته ، وعلى هذا فليس ثمة شىء يقوم وراء الطبيعة أو فوقها أو يكون مفارقا لها ، وبهذا تميزت

---

(٢) The New Realism : Cooperative Studies in Philosophy 1912.

(٣) هم G. Santayana, A. K. Rogers, A. D. Lovejcy, J. B. Pratt, A. C. Strong R. W. Sellars و D. Drake

الواقعية النقديه المعاصرة وقد شرحوها فى كتاب اشتركوا فى وضعه تحت عنوان . « مقالات الواقعية النقدية ـ دراسة تعاونية لمشكلة المعرفة » (١) ...

وللواقعية فى انجلترا نصيب ملحوظ فى تفكير فلاسفتها ، وقد أيد اتجاهها عامة « هوبهاوس » + ١٩٢٩ Hobhouse و « لويدمورجان » + ١٩٣٦ C. Lloyd Morgan و « وايتهيد » + ١٩٤٧ و « بروض » C.D. Broad ومن اليهم ، بل انتصر للواقعيــة الجديدة من المعاصرين « صمويل الكسندر » + ١٩٣٨ S. Alexander والسير « پيرسى نن » + ١٩٤٤ T. Percy Nunn و « برترند رسل » Rusell و « مور » + ١٩٥٨ E. Moore وغيرهم كثيرون (٢) .

حسبنا هذا بيانا موجزا عن نشــأة الواقعية الفلســفية وتطورها ، وسنزيدها وضوحا فى تعقيبنــا التالى ، ولنعقب على ما قلنــا بكلمة تتناول فيها :

---

(١) Essays in Critical Realism, a Coopeative Study of the Problem of Knowledge.

(٢) قارن بالاضافة الى المصادر السالفة :

Sallars, S. R.. Critical Realism

Joad, (1) Guide to Philos. Part II. ch. III.
(2) An Introduction to Modern Philosophy.

Montague, W., The Story of American Realism (in 20th Century Philos., 1947)

مذاهب المثاليين (١) Idealism

تمهيـــد :

هذا الاتجاه الواقعي في تفســير المعرفة وفهم طبيعتها يتعارض مع اتجاه عقلي مثالي في المعرفة انعكست فيه آيــة الاتجاه الســالف (٢) . اذ أنكر المثاليون أن تكون المعرفة ادراكا مطابقــا للموجــودات المدركة وأن يكون لهذه الأعيان وجــود مستقل عن العقل الذي يدركها ، اذ ليس بين عملية الادراك والأشياء المدركة تشــابه أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صورة دقيقة للأشياء المدركة ، ان وجــود الموجودات يتوقف في نظر المثاليين على القوى التي تدركها وهي نفسها ليست الا صورا عقلية .

وقد ذهب بعض الباحثين (ناتروب + ١٩٢٤ P. Natrop) الى أن ديكارت هو مؤسس المثالية الحديثة ، اذ كان ديكارت في الكوجيتو الديكارتي يفصل بين الفكر والوجود ويقول : من واجبي قبل أن أتأكد من وجود أشياء خارجية أن أنظر في أفكاري من حيث هي كذلك ، وأن

---

(١) نتحدث هنا عن المذهب المثالي في المعرفة ، ولكن هذا الحد يطلق على مجموعة مذاهب أخرى غير المعرفة اظهرها المذهب المثالي في الآداب والفنون بوجه عام وهو يقابل المذهب الواقعي عند أهلها ، يعبر هــذا عن الواقع فيصور ما هو كائن ويتجاوز المذهب المثالي هذا الواقع الى تصوير ما ينبغي أن يكون — بل يطلق المذهب المثالي أيضا على المذهب الروحي Spiritualism في علم مابعد الطبيعة وهو الذي يفسر الوجود تفسيرا روحيا أو عقليا خالصا وهو يقابل ميتافيزيقيا المذهب المادي Materialism الذي يفسر الوجــود بالمادة وحــدها كما عرفنا من قبل ، ويطلق المذهب المثالي أيضا في مجال الاخــلاق ويراد به مذهب المدرسة التي ترى أن الاخلاقية غاية في ذاتها — فليست غاية الاخلاق تحقيق سعادة الفرد Eudaemonism كما ذهب قدماء الاخلاقيين من اليونانيين ، ولا منفعة أكبر عدد من الناس كما قال أتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من المحدثين ، بل أن السلوك الخلقي عنــد أتباع المذهب المثــالي هو كمال الجنس البشري ، وسمي المذهب بالمثالية الاخلاقية Ethical Idealism لان أتباعه يلتمسون غاية السلوك الخلقي في المثل العليا وليس في الواقــع الذي يعبر عما هو كائن ؛ وتلتمس الاخلاق المسيحية مثلها الاعلى في ســعادة الآخرة بتحقيق مملكة الله وهذه مثالية دينية (انظر Jerusalem, op. cit., p. 259) .

(٢) في تاريخ المثالية انظر Fletcher, p. 82 ff. .

أعرف الواضح منها والغامض ... ويرى أن العالم الخارجي لا يدرك الا بعد ادراك الأفكار ، وأن الحقيقة فى علم صاحبها تسبق الوجود . وليس فى وسعنا أن ندرك العالم الخارجي ادراكا مباشرا عن طريق الحواس ، ومعلوماتنا عنه تعبر عنه الصور والافكار الموجودة فى أذهاننا . ولا تعرف معرفة مباشرة اذا كانت هذه الصور والافكار تطابق أشياء حقيقية فى الخارج ، ولكن الذى يؤكد لنا مطابقتها للموجودات هو الصدق الالهى ... وبعده أخذ بعض الفلاسفة يرجع الفكر الى حركة مادية ، ويرد بعضهم الآخر المادة والحركة الى الفكر ، فكانت ثنائية لا تزال مثارا للجدل بين الفلاسفة حتى يومنا الراهن !

ولكن من الباحثين من يرى — ورأية حق — أن ديكارت وان كان يبدأ بالتفكير الا أنه يسير من التفكير الى الوجود ، والكوجيتو الديكارتى « أنا أفكر فأنا اذن موجود » لا يراد بها القول بأن وجودى ناتج عن تفكيرى ، وانما يراد بها القول بأن واقعة تفكيرى تقيم البرهان على وجودى ، وليس هذا هو تصور المثاليين ، بل لعل الأصح أن نلتمس نواة المثالية فى الفلسفة الانجليزية (عند هوبز وهيوم) — لأنها — مع اهتمامها بالتجربة الحسية — قد ألغت وجود الاشياء الواقعى وردته الى التأثيرات الذاتية (الحسية) .

على أن المذهب المثالى قد بدا واضحا عند « باركلى » + ١٧٥٣ ثم عند أكبر ممثليه « كانط + ١٨٠٤ » « وهيجل » + ١٨٣١ كما سنعرف بعد قليل .

واذا كانت الواقعية تطلق على جميع المذاهب التى تؤكد وجود العالم الخارجى مستقلا عن الذات العارفة ، فان المثالية تطلق على جميع المذاهب التى تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفا على وجود القوى التى تدركها ، فاذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجى ! بهذا تتوحد المعرفة والوجود ، والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة ، سيان أن تكون أنت أو غيرك من الناس .

وتقتضي المثالية عند أهلها القول بأن الأفكار سابقة على المحسوسات التي تطابقها ، والمعاني الكلية على الجزئيات . فان أي كائن من الموجودات المحسوسة يعرف عن طريق الوقوف على ماهيته — خصائصه الذاتية التي تشترك فيها أفراده — وبهذا يتحتم أن تكون ماهيته سابقة على وجوده المشخص — على عكس ما يقول اليوم الوجوديون — ، ووجود الأشياء معلق بوجود ذات عارفة ، ومن هنا قام التطابق بين وجود الشيء ومعرفته ، واستحال الوجود المحسوس بامتناع ادراكه .

ويبدو الاتجاه المثالي في صور مختلفة أظهرها :

(ا) المثالية الذاتية Subjective Idealism :

يفسر دعاة هذا المذهب العالم المادي تفسيرا عقليا روحيا ، فيقولون ان الوجود هو الادراك ، أي أن وجود الأشياء معناه أننا ندركها ! والمدرك معنى وغير المدرك لا وجود له ، والمادة لا تدرك في ذاتها باعتراف القائلين بالمادة ، انها معنى مجرد لا يمكن تصوره بعيدا عن كيفياته ، وهذه اللامادية immaterialism تنكر وجود المحسوسات بدليل أننا ندركها ، فهي لا تحول الأشياء الى معاني بل أنها تحول المعاني الى أشياء — فيما ذهب « باركلي » (١) . اذ قال ان وجود الشيء هو ادراكه esse est percipi الشيء ليس له وجود مادي مستقل عن ادراكي له ... ولكنه فطن الى أن الادراكات الحسية مستقلة عن العقل الذي يدركها ، ولهذا حاول تفسيرها بقوله انها موجودة في العقل الالهي . والطبيعة — فيما يقول « فشته » — « مكونة بقوانين فكري وليست الا علاقات بيني وبين نفسي » والفكر لايدرك الا تصوراته ... والظواهر العقلية هي الظواهر الوحيدة التي يمكن أن نكون على يقين من وجودها ، أما عن وجود عالم خارجي فليس في وسعنا أن نقيم عليه دليلا ، بل أن مرد افتراض وجوده الى الخطأ في تفسير الظواهر العقلية ، وكل الاشياء

(١) انظر ما قلناه في هذا الصدد في الفصل الاول من الباب الثاني من هذا الكتاب .

التى ندركها هى الظواهر المتصسنه فى تتابع أفكارنا وتعاقب خواطرنا . وقد سميت هذه المثالية الذاتية بالمثاليه السيكولوجية أو الخارجية Solipcism Psychological or phenomenal أو Mentaism ويسميها « كانط » بالمثالية المادية التى تقابل المثالية التقليدية (١) • ولكن توقف وجود العالم الخارجى على الذات العارفة ليس معناه أن هذا العالم وهم . اذ أن وجوده — سواء أدركه العقل أو لم يدركه — موجود دواما فى العقل الألهى اللامتناهى •

(ب) المثالية النقدية Critical idealism :

صدرت الطبعة الثانية من كتاب « كانط » : « نقد العقل النظرى الخالص » تحمل تعديلات فى الكثير من فقرات الكتاب تهدف الى تفادى القول بأن مذهبه يشبه مذهب « باركلى » ، بل يقول « كانط » فى مقدمة هذه الطبعةان الشىء الوحيد الذىأضافه هو ادحاض المثاليةالسيكولوجية، وتذهب المثالية النقدية الى التمييز الدقيق بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربة à prori والظواهر التى تكتسب بالتجربة à posteriori وتعتبر الأولى ضرورية لادراك الاشياء ومعرفتها ، ويرى أن المعرفة لا تستقى من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده لان مرجعها الي الحس الذى ينقل للعقل صور المحسوسات ، فيضيف هذا اليها علاقات زمنية أو مكانية (وعلية) ثم الى المعانى الأولية فى العقل وهى سابقة على كل تجربة •

وقد كان « كانط » يفرق بين ما يرتد الى الذات وما يرجع الى العالم الخارجى . ويرى أن التجربة لا توصف قط بأنها ذاتية خالصة أو موضوعية محضة . ويقرر أن الشىء الخارجى يمكن أن يكون موجودا على حدة بعيدا عن العقل الذى يدركه ولكن معرفته باعتباره موجودا على هذا النحو غير ممكنة •

من هذا نرى أن نظرة « كانط » الى المعرفة كانت أعم وأشمل

---

(١) قارن : Joad. op. cit.. Part I. ch. II.

من نظرة سابقيه . عاب مذهب التجريبين ومذهب العقليين على السواء ، وحاول الجمع بينهما فى سمط واحد . ان أولهما عاجز عن تفسير التجربة وحدها . وثانيهما يغالى فى الاعتزاز بالعقل حتى يقول بكفايته فى معرفة كل شيء . ولكن « كانط » قد سلم بالتجربة الحسية التى قال بها التجريبيون . بيد أنه لاحظ أن ادراك العالم الحسى يقتضى القول بمبادىء لا تستطيع التجربة أن تزودنا بها ، لأنها أولية سابقة على كل تجربة (à priori) وهى فى نفس الوقت شرط فى ادراك عالم التجربة ، هذه المبادىء مقولات أو اطارات فطرية فى العقل وهى التى تجعل ادراك التجربة ممكنا . ان العقل عند « كانط » ينزل الى مجال التجربة وكان عند العقليين الذين سبقوه مبعدا عنها ، انه يضم الشروط التى تجعل التجربة الحسية ممكنة ميسورة ، وهذه الشروط تتمثل فى الاحكام التى قلنا انها أولية سابقة على التجربة ، ثم هى تركيبية وليست تحليلية ، أى أنها تضيف الى علمنا شيئا جديدا (١) ان معرفتنا تبدأ بالتجربة ولكنها لا تنشأ عن التجربة ، لأن المعرفة البعدية à-posteriori شرط وجودها قائم فى معرفة قبلية à-priori .

وقد كان « كانط » يرى أن نقد المعرفة وظيفته أن يكشف لنا عما يجيء من خارج وما يضيفه الفكر من عنده ، وهو ما يسميه بالترانسندنتال Transcendental وهو المعانى الخاصة بالفكر وحده — وهو يسبق التجربة سبقا منطقيا لا زمنيا ، وهو الذى يجعل التجربة ممكنة — وقد كان دعاة المثالية الذاتية يرون أن الحقيقة لا توجد الا فى معانى العقل ، فقال « كانط » ان الحقيقة لا توجد الا فى التجربة ، وأنكر مذهب التجريبيين فى رد المعرفة كلها الى التجربة ، لانه وجد فى النفس معرفة سابقة على كل تجربة كالمعرفة الرياضية ، والتجربة تدل على ما هو واقع ولكنها لا تدل على أن من الضرورى أن يكون هذا

---

(١) انظر تفسير الاحكام (القضايا) التحليلية والتركيبية فى الفصل الثانى من الباب الثانى من هذا الكتاب عند الحديث على (انكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة) .

الواقع على هــذا النحو وليس على نحو آخــر . ولهذا فهى لا تزود الانســان بالحقائق العامة التى ينشــدها العقل ، ومن هنا أضاف « كانط » العقل الى التجربة مصدرا من مصادر العلم (١) .

ويذكرنا مذهب « كانط » بمذهب الظواهر Phenomenalism الذى يبدو على صورتين :

أولاهما تجزم بانكار وجود حقيقة وراء الظواهر — وقد قال بهــذا « رنوفييه » + ١٩٠٣ Renouvier و « شــادويرس » Shadworth و « هودكسون » + ١٩١٢ Hodgsen (٢) وثانيتهما تؤكد حقيقة الأشياء فى ذاتها things-in-themselves ولكنها تنكر امكان العلم بها ، ويقول بهذا « كانط » Kant و « كونت » A. Comte و « هربرت سپنسر » Spencer (٣) .

وتزعم « هوسيرل » + ١٩٢٨ E. Husserl مدرســة حديثة فى ألمــانيا تقول بفلسفة الظواهر Phenomenology أعجبته دقة الرياضيات واتفاق العقول على نتائجها مع اختلاف العقول على نظريات الفلســفة ومناهج بحثها ، فأراد أن يقيم الفلسفة على أســاس متين بحيث تصبح علما برهانيا ، فطالب بالتحرر من كل رأى سابق — وشــابه فى هــذا ديكارت وان لم يستند الى الشك الديكارتى — ثم دعــا الى الذهاب الى الأشياء التى تظهر فى الشعور بجلاء. كاللون والصوت والحكم ونحوه من ماهيات ثابتة تدرك بالحدس .. فأصبح هذا المذهب الجــديد على يده نقدا جديدا للمعرفة يهدف الى توخى الدقة بوصف الظواهر وترتيبها فى احكام ، وشرح المعانى الانسانية فى العلوم حتى تبدو جلية واضحة

---

(١) فى نقد المثالية النقدية قارن Fletcher, op. cit., p. 83 ff. وكذلك : Jerusalem, op. cit., p. 75-83.

(٢) أحد مؤسسي الجمعية الارسطاطاليسية Aristotelian Society (أكبر جمعية فلسفية فى انجلترا) وقد رأسها من ١٨٨٠ الى ١٨٩٤ ولم يحترف مهنة .

(٣) D. D., Runes Dict. of Phlos., art. Phenomenalism وقارن هذا بما قيــل فى مادة Phenomenology ص ٢٣١ — ٣ فى المصدر نفسه .

فتقع المعرفة بهذا على ماهيات بخصائصها الثابتة . وبهذا تتكفل باقامة علوم دقيقة كالرياضيات . وهكذا تتحول فلسفة الظواهر الى منهج للتحرر من المثالية والواقعية (١) . وقد كان « هوسيرل » يعتبر مذهبه ديكارتية جديدة لأنه تأثر فيه بديكارت فيما يقول فى مستهل كتابه « تأملات ديكارتية Meditations Cartèsiennes, trad, 1931

صور مثالية :

تعددت صور المثالية — شأنها شأن الواقعية فيما عرفنا من قبل — فكان منها الذاتية والنقدية وقد أسلفنا الحديث عنهما ، ثم المطلقة absolute التى قال بها « هيجل » + ١٨٣١ Hegel وأخذها عنه من الانجليز أمثال « برادلى » + ١٩٢٤ Bardley وبوزانكيت + ١٩٢٣ Bosejuet ثم المثالية الموضوعية objective وهى التى عرفت عند أفلاطون قديما وشليجل + ١٨٢٩ Schlegel حديثا ، والمثالية الجديدة وهى التى دعا اليها فى ايطاليا كروتشه + ١٩٥٣ Beneditto Groce وچنتيلى Geovanni Gentile (المولود عام ١٨٧٥) وبدأت فى انجلترا على يد كولريدج + ١٩٣٤ وكارلايل + ١٨٨١ ووليم هملتون + ١٨٥٦ وفى أمريكا عند اميرسون + ١٨٨٢ R. W. Emerson ونضجت فى فلسفة « جرين » + ١٨٨٢ وسترلنج + ١٩٠٩ J. H. Sterling وادورد كيرد + ١٩٠٨ وريتشى + ١٩٠٣ D. G. Ritchie وموريهيد + ١٩٤٠ J. Muirhead وماكنزى + ١٩٣٥ ومن اليهم ، ثم المثالية الشخصية Personal عند A. S. Pringle-Pattison+1931 (أى A. Seth وسورلى + ١٩٣٥ W. R. Sorley ورشدال + ١٩٢٤ Rashdall ومن اليهم .

وبين هذه الصور من المثالية فروق دقيقة لا مجال لبيانها ، فليرجع من شاء مزيدا الى مؤلفات هؤلاء وأبحاثهم (٢) .

---

(١) المرحوم الاستاذ يوسف كرم فى تاريخ الفلسفة الحديثة ٥٣٧ — ٥٣٨ .

(٢) تراها منشورة فى مثل R. Metz, A Hundred Years of British =

تعقيب :

أشرنا الى أن مذاهب الواقعيين مع اختلافها فى تفاصيل الأصول التى التقت عندها ، كانت على اتفاق فى عدائها المشترك لمذاهب المثاليين . واذا كانت الواقعية الساذجة قد ساهمت فى قيام المثالية ، فان ضيق الواقعيين بالتفكير المثالى السالف الذكر هو الذى أدى الى نشأة الواقعية الفلسفية بمختلف صورها . وتتميز المثالية بأنها تحاول وهى تتصور الوجود أن تقيم مذهبا متماسكا عن الكون موحدا فى كل ، وهذا هو الذى ينكره أكثر الواقعيين ، لأن الوجود عندهم مجموعة كائنات وأشياء منفصل بعضها عن بعض ، والفيلسوف الواقعى يقنع بتفسير ما يستطيع أن يثبت بالخبرة الحسية وجوده ، ويكفى بأن يفلسف نظرة الرجل العادى الى الكون عن طريق الاهتمام بدراسة الادراك الحسى ، ولا يطمع فى أن يتجاوز هذا الى وضع مذهب متماسك يفسر به الوجود .

كانت المثالية الذاتية تقول ان الأشياء التى نعرفها هى مجرد أفكار فى عقولنا ، فالشجرة مثلا مجموعة انطباعات توجد فى فكرنا ، فيتصدى « برترند رسل » لابطال هذا التصور بالتفرقة بين الشىء وفكرتنا عنه أى بين موضوع الفكر وفعل الفكر ، وهو ما أغفله « باركلى » فى مذهبه ، ولهذا رأى « رسل » أن يبدأ بتعريف العقل بأنه هو الذى يستطيع أن يدرك « غيره » وبهذا تصبح المعرفة علاقة بين العقل وذات أخرى هى موضوع معرفته .

ويقول الواقعيون الجدد فى ادحاض المثالية عامة ان الأشياء والموجودات المحسوسة ليست فى حقيقتها « عقلية » بأى معنى يحتمله لفظ العقل ، وأن وجود هذه الموجودات لا يتوقف على معرفتها بأى معنى يسيغه المنطق ، فمن الممكن أن توجد وهى غير مدركة ، والوقوف على معرفتها

= Philosophy من ص ٢٣٥ الى ٤٢٩ وقد وضع Perry فى كتابه السالف الذكر فصلين (العاشر والحادى عشر) عن الواقعية والمثالية المطلقة — وقارن فى طبيعة المعرفة Paulsen. Book II. ch. I.

لا يغير من حقيقتها شيئا . وبهذا تصبح المعرفة مجرد علاقة بين عقل وذات هي موضوع معرفة . ومن أجل هذا أبطل أصحاب الواقعية الجديدة في معرض دراساتهم الايستمولوجية البحث عن ماهية الأشياء أو حقيقتها . واعتبروا حقيقة الأشياء مستقلة عن ادراكنا لها ، ومن ثم كانت غير عقلية .

والواقعية في كل صورها تتصور عالم التجربة موجود ، ووجوده مستقل عن ادراكه منفصل عن معرفته . وسابق في وجوده على العقل الذي يدركه . بل يذهب أتباع الواقعية المادية الى أن سبق المادة على العقل انما يكون في الوجود وفي المرتبة معا ، بمعنى أن المادة هي التي تملك وجودا مستقلا ، أما العقل أو الذات المدركة فليست الا مجرد مظهر من مظاهر المادة ، وبهذا انتفت الثنائية التي قالت بها الفلسفة التقليدية ، ولكن أكثر الواقعيين — ومنهم ماديون أيضا — قد رفضوا هذه المغالاة ورأوا أن لكل من المادة والعقل وجوده المستقل عن وجود الآخر ، وليس لأحدهما على الآخر سلطان ، والمعرفة لا تكون كالعلاقة التي تقوم بين علة ومعلول أو موضوع ومحمول (أي موصوف وصفة) أو بين شيء وشيء آخر متضمن فيه ، أي أن العلاقة بين المادة والعقل ليست علاقة تبعية أو خضوع من جانب أحدهما للآخر .

في الحق ان المثالية قد ابتعدت عن دنيا الواقع ، واستخفت بعالم الشهادة ، واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعي ، وحصرت نفسها في كيفية المعرفة حتى نسيت الانسان والعالم الذي يعيش فيه ، واهتمت بالرابطة التي تقوم بين موضوع ومحمول ... وفي غمرة الاهتمام بالذات العارفة وصيغها واطاراتها العامة لم تفرق بين انسان وانسان ، وانما حصرت اهتمامها في الانسان بما هو انسان ، أي في الانسان الذي يمثل البشرية مجردة من قيود الزمان والمكان ، ومقتضيات الظروف والأحوال ، ومن هنا كانت ثورة الكثيرين من الفلاسفة ومدارسهم . وتجلت هذه الثورة في فلسفة الواقعيين والوجوديين

والعمليين البرجماتيين وغيرها من فلسفات المعاصرين . وقد عرضنا اتجاهاتها فيما أسلفنا من فصول الكتاب (١) .

وإذا كانت الواقعية تبدو أقرب الى الصواب من مذاهب المثاليين ، فانها — بدورها — لا تخلو من مآخذ ، فالواقعيـة المـادية قد ردت العالم الى المـادة وجعلت العقل مجرد مظهر لها ، وبهذا طمست الجانب الروحى المعقول لهذا الوجود ، وفى تصور بقية فروع الواقعية للادراك الحسى غلو غير مساغ ، وفى تعقيبنا على المذهبين المـادى والروحى فى تفسـير الوجود ، وفى تعقيبنا العام الذى اختتمنا به الفصل التالى مايبين عن قصور الواقعية والتجريبية وقريباتهما من فلسفات (٢) .

وبعد ، فان المثالية والواقعية تعتبران حتى اليوم مذهبين متضادين ، ولكن الخلاف بينهما قد تغير كما كان عليه حاله فى مطلع العصر الحديث كما رأينا من قبل ، فالمثالية ترى أن مصـدر المعرفة قائم فى الذات ، والواقعية تراه فى الموضـوع أى الشىء المدرك ، ولكن الواقعية تسـلم اليوم بأن فى المعرفة عنصرا ذاتيا كما تسلم المثالية بأن فى المعرفة عنصرا موضوعيا ، ووجه الخلاف بينهما يقوم الآن فى نوع العلاقة التى تقـوم بين الذات والموضوع (٣) .

تحدثنا الآن عن امكان المعرفة وطبيعتها ، وبقى علينا أن نعرض للحديث عن أدواتها ومنابعها ، وأن نتعرف على مذاهب الفلاسفة فى تصور مسالكها حتى يتيسر لنا أن نعقب بمناقشـتها وبيان مدى ما فيها من حق أو باطل .

---

(١) أنظر معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسـفى المعاصر — فى الفصل الاول من الباب الاول فى هذا الكتاب .

(٢) كتبنا هذا التعقيب فى ضوء المصادر التى أسلفنا ذكرها فى هوامش الصفحات السابقة .

(٣) Fletcher. P. 120.

انظر فى آخر الفصل التالى مصادر فى نظرية المعرفة غير ماذكر منها فى هوامش الصفحات فى الفصلين السالفين .

الفصل الثاني

منابع المعرفة وأدواتها

المذهب العقلي : خصائص المذهب العقلي ـ المذهب العقلي في فلسفة ديكارت ومدرسته ـ المذهب التجريبي : من تاريخ المذهب التجريبي الحديث (عند هوبز وكوندياك) ـ المذهب التجريبي في فلسفة جون لوك ـ المذهب التجريبي في فلسفة دافيدهيوم ـ مراحل التجريبية الحديثة في انجلترا ـ موقف الوضعية المنطقية المعاصرة ـ موقف الاجتماعيين والماديين من المعرفة ـ منابع المعرفة عند الصوفية ـ تعقيب عام

عرض الفلاسفة الذين درسوا مشكلة المعرفة للبحث عن منابعها ومعرفة أدواتها ومصادرها ، وتشعبت وجهات نظرهم وبدت في مذاهب شتى حسبنا أن نعرض أظهرها موجزين .

المذهب العقلي Rationalism (١)

خصائص المذهب :

يتفرع الاتجاه العقلي شيعا تتفق في أصول وتختلف في فروع ، ويميز أصحابه اهتمامهم بالعقل مصدرا لكل صنوف المعرفة الحقيقية التي تتميز

---

(١) يطلق هذا الحد « Rationalism » على أنحاء شتى ، فهو في اللاهوت يقابل مذهب القول بخوارق العادات Supernaturalism or irrationalism فيرى أن العقل هو أصدق محك للوحي ومقياس لحقائقه ، ومن ثم يوجب رفض التسليم بكل ما لا يتمشي مع منطق العقل . أما مذهب خوارق الطبيعة فيرى أن حقائق الوحي ليست في متناول العقل ، ومن ثم تعذر اختبارها بمنطقنا ، وكان من العقليين بهذا المعنى الديني سبينوزا Spionza الذي حاول في رسالته الدينية السياسية أن يفسر بالعقل كل ما يبدو فائقا للطبيعة في الدين (انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٩٦ وما بعدها ط ٢) وسار في هذا الاتجاه بعد ذلك « شتراوس » Strauss وغيره من فلاسفة ألمانيا ـ ورفض هذا الاتجاه العقلي في الدين المحافظون من رجال اللاهوت . ولكن الطريف أن « ديكارت » منشيء المذهب العقلي في الفلسفة الاوربية كان ممن يرون أن حقائق الوحي لاتختبر بالعقل لانها نزلت من السماء بمدد خارق للعادة ويطلق لفظ =

بالضرورة والشمول universality — وهنا الشاهد العدل عند العقليين على أن قضايا المعرفة الصادقة أولية قبلية .

فاذا كان التجريبيون يعتبرون الحواس أبواب المعرفة ، فان العقليين يردون المعرفة الى العقل ويرون أنها تمتاز بالضرورة والتعميم ، ويراد بالضرورة أن المعرفة العقلية صادقة ، وتوجب صدقها ضرورة عقلية ، ان أحكامها وقضاياها صادقة على الدوام صدقا ضروريا محتوما ، اذ لا يمكن أن تصدق مرة وتكذب أخرى ، كقولك : اذا كانت (ا) أكبر من (ب) و (ب) أكبر من (جـ) كانت (ا) أكبر من (جـ) — هذا حكم صادق دواما ، وتوجب صدقه ضرورة عقلية لا خبرة حسية ومثل هذا يقال فى قوانين المنطق وأوليات الرياضة .

أما التعميم فيراد به القول بأن مثل الحكم السالف الذكر صادق فى كل زمان ومكان ، وبصرف النظر عن تغير الظروف والأحوال ، ومرجع تعميم الحكم على هذا النحو الى طبيعة العقل وليس الى خبرة الحس ، وهاتان الصفتان — الضرورة والتعميم — تنقصان المعرفة الحسية التى يقول بها التجريبيون ، وبهذا تتميز المعرفة الصادقة عند العقليين .

والعقليون على اتفاق فى أن العقل قوة فطرية فى الناس جميعا ، وعلى اعتقاد فى صحة الاستدلالات التى تقوم على قوانين العقل ؛ والانسان عندهم لا يتلقى من الخارج علما يقينا ، فالتجربة عندهم تزود الانسان بمعلومات مفرقة لا ترقى باجتماع بعضها بالبعض الآخر حتى تصل مرتبة العلم اليقينى الذى ينشده هؤلاء العقليون .

والمعرفة الأولية — أو البديهية القبلية à priori — يراد بها فى

= rationalism فى الحياة العادية على النزعة العقلية التى تجعل صاحبها يرفض املاء كل سلطة ولا يستجيب الا لمنطق عقله — لا يخضع لعرف أو تقاليد أو عقائد أو غيرها — ان كان هذا ممكنا ! أما فى نظرية المعرفة فان المذهب العقلى يقابل المذهب التجريبى empiricism والحسي Sensualism أو Sensationalism كما سنعرف بعد .

هذا المجال الحقائق التى تكون فطرية فى العقل وتكون واضحة بذاتها ومن ثم تكون صادقة بالضرورة ، أو يراد بها مبادىء المعرفة التى لا تجىء اكتسابا ، فلا تنشأ عن تجربة ولا تكون من صنع العقل فى تعميماته ، وهى موجودة فى العقل بالقوة سابقة ومستقلة عن كل تجربة وتقابلها المعرفة التجريبية البعدية التى لا تكون ممكنة الا عن طريق التجربة à-posteriori .

ويرى العقليون عامة أن فى العقل مبادىء فطرية لم تستق من التجربة ، كمبدأ الذاتية Identity — الذى يقول ان الشىء هو عين ذاته ولا يمكن أن يكون شيئا آخر — ومبدأ عدم التناقض non-contradiction — الذى يقرر أن الشىء لا يمكن أن يكون موجودا وغير موجود فى آن واحد — والأوليات الرياضية — كقولنا : المساويان لثالث متساويان — والبديهيات المنطقية — كقولنا ان الكل أكبر من جزئه — .. الخ مثل هذه المبادىء العقلية تشبه فى نظر العقليين قوانين المنطق من حيت انها موضوعية عامة شاملة ، بمعنى أنها لا تنسحب على فرد دون فرد ، بالاضافة الى أنها ثابتة غير متغيرة ، وهى فطرية لا تكتسب بالتجربة ، وانما تقوم فى كل عقل منذ ولادة الانسان ، ان هذه الأوليات أو البديهات (١) axioms حقائق واضحة بذاتها ، ومن ثم كانت صادقة بالضرورة فى كل زمان ومكان ، وقد طبق أرسطو هذه البديهيات — كقانون الذاتية وقانون عدم التناقض — حقائق بينة بذاتها — وهى أساس لكل علم .

وهكذا تميز المذهب العقلى بالقول بفطرية المعرفة اليقينية ، واعتبار المبادىء العقلية المشار اليها كلية ضرورية ، على اعتبار أن العقل

---

(١) تسمى عند المسلمين بالمعقولات الاولى أو الفطرية أو الضروريات أو الاوائل المتعارفة ، وفيها يقول الفارابى : تحصل للانسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدرى كيف ومن أين حصلت (تحصيل السعادة ص ٢) وهى أيضا : قضايا يصدق بها العقل الصريح لذاته وبفطرته لا لسبب من الاسباب الخارجية عنه من تعلم أو تخلق أو تجربة ، ولا تدعو اليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس — كقولنا : الكل أكبر من جزئه أو المساويان لشيء ثالث متساويان .

واحد فى الناس جميعا ، فهو فيما يقول ديكارت أبو المذهب العقلى أحسن الأشياء قسمة بين البشر ، ومن هنا كانت الحقائق البديهية القبلية فى كل صورها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، ولاتختلف باختلاف الظروف والأحوال ، ودليل العقليين على صحة دعاويهم أن هذه المبادىء عامة فى الناس جميعا ، وأن العقل يدركها بمجرد تفتحه من غير ما حاجة الى تجربة •

وقد كانت الفلسفة الأوربية فى عصر ديكارت + ١٦٥٠ يسودها الاعتقاد بوجود هذه الأفكار الفطرية التى تمثل حقائق بسيطة غير مركبة وحقائق موضوعية غير ذاتية ، كفكرة الله والنفس والامتداد ونحوه ، وهى تدرك بالحدس دفعة واحدة ومن غير مقدمات تسلم اليها وعلى غير فترات متعاقبة كما أشرنا من قبل ، ومنها يستنبط العقل النتائج التى تلزم عنها — وبهذا تتألف المعرفة اليقينية التى تصدق فى كل زمان ومكان ، أما الأفكار التى تكتسب بالتجربة — والتى كان الحسيون يقصرون المعرفة عليها — فقد كانت فى نظر العقليين ظنية أو احتمالية على أكثر تقدير ، وكان العقل — عند ديكارت خاصة — اداة ادراك أو وسيلة كشف عن حقائق كامنة فى النفس كمون النار فى حجر الصوان ، ووظيفة العقل عنده كشفها على عكس ما يرى التجريبيون كما سنرى بعد قليل •

وبينما يغالى العقليون فى أهمية العقل مصدرا للعلم اليقينى ، يغالى أصحاب المذهب الحدسى Intuitionism فى أهمية الحدس الذى يدرك الحقائق البسيطة ادراكا مباشرا دفعة واحدة ومن غير مقدمات تسلم اليها ، وهو عندهم نوع من أنواع الادراك البدائى يتأثر كثيرا بالشعور الوجدانى والميل الفطرى ، ولا يبلغ بعد مرتبة اليقين والتجريد التى نراها فى حالة التفكير النظرى (١) •

---

(١) لعل اطلاق هذا المذهب فى الاخلاق أشيع من اطلاقه فى المعرفة ، وعندئذ يراد به القول بأن القوانين الخلقية أولية فطرية واضحة بذاتها =

ويرى أتباع المذهب العقلى أن اليقين الملحوظ فى العلوم الصورية — كالرياضة والمنطق — هو المثل الأعلى لليقين الذى ينشدونه فى كل فروع المعرفة البشرية ، وهذا اليقين نفتقده فى المعرفة التى تقوم على معطيات الحس ونجده فى المعرفة التى تصدر عن حاضرات العقل التى لا تقوم على التجربة الحسية ولا تحتاج الى تأييدها ، ومن هنا كان حرص العقليين على الاستعانة بالمنهج الرياضى الاستنباطى فى شتى فروع المعرفة البشرية . فذهب « ديكارت » واضع أساس المذهب العقلى الى اصطناع منهج الاستنباط حتى فى أبحاث علم الطبيعة ! فلما استقلت العلوم الطبيعية بمناهجها التجريبية واصل العقليون اعتقادهم فى ضرورة استخدام المنهج الاستنباطى فى العلوم الانسانية والمعيارية عساهم بهذا أن يبلغوا بها مثل اليقين الرياضى دقة وضبطا .. !

المذهب العقلى فى فلسفة ديكارت ومدرسته :

واعتبر الكثيرون « ديكارت » مؤسس المذهب العقلى فى الفلسفة الأوربية الحديثة ، لانه رد للعقل سلطانه بعد أن هدمته مدرسة الشكاك التى تزعمها فى فرنسا قبله « مونتانى » Montaigne + ١٥٩٢ ومدرسته ورفض — ديكارت — السلطة الدينية ممثلة فى الكنيسة ، والعلمية ممثلة فى « أرسطو » — رفضهما مصدرا للحقيقة ، ورد الحقيقة الى العقل وجعل البداهة معيارها ومقياس الصواب والخطأ .

ولكن ديكارت قد نحى حقائق الوحى عن مجال العقل لأنها فى رأيه لا تدرك الا بمدد من السماء خارق للعادة ! فارتد بهذا الى النزعة اللاعقلية فى مجال الدين ، وقد رفضها أتباعه فى القرن الثامن عشر وبسطوا سلطان العقل على المجالات التى أبعدها هو عن سلطانه .

=

أمام العقل — ويقابل هذا فى الاخلاق مذهب المنفعة العامة Utilitaranism — وان كان الاول يشير الى طريقة ادراك المبادىء الخلقية بينما يشير الثانى الى غاية السلوك الخلقى . انظر (Fleming, p. 229) واقرأ كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الاخلاق .

هذا الى أن رواد الفكر الحديث منذ عصر النهضة كانوا يتجهون الى الاعتزاز بالعقل والالتجاء الى منطقه ، ولو لم يظهر ديكارت لكان من المحتمل أن يجد المذهب العقلى نصيرا يعمل على اقامته (١) .

كان ديكارت — على أى حال — صاحب فضل ملحوظ فى اقامة المذهب العقلى فى المعرفة ، فالأفكار عنده ثلاثة أصناف : صنف عرضى مرجعهفيما يبدو الى الطبيعةالخارجية، Idèes adventices (adventitious) كفكرة الجبل والشجرة والألوان والطعوم ونحوها ، وهذه أفكار غامضة لا تؤلف معرفة صحيحة .

وصنف مصطنع factices (factitious) ركبه العقل من الأفكار العرضية السالفة كصورة جبل من ذهب أو نهر من عسل ، وصنف فطرى innés (innate) لا يستفاد من الأشياء الخارجية ولا ينشأ عن التركيب الارادى ، وتتميز هذه الأفكار الفطرية بالبساطة والوضوح ، وهى أولية لا تجىء اكتسابا ، انها مبادىء المعرفة الصحيحة تقوم فى العقل بطبيعته سابقة على كل تجربة ، وان كان الانسان لا يدركها واعيا منذ ولادته (٢) .

ويلخص « ديكارت »الأساليب التى يتبعها العقل فى التوصل الى المعرفة اليقينية الصادقة فى عملين عقليين أساسيين هما الحدس intuition والاستنباط deduction .

ويريد ديكارت بالحدس نورا فطريا غريزيا يمكن العقل من ادراك فكرة ما ، دفعة واحدة وليس على التعاقب ، فهو ادراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلم اليه ، وهو لا يقوم على اختبار تجريبى ولا تأمل عقلى ، وهذا الادراك من الوضوح بحيث يمتنع معه كل شك لأنه لا يقوم على شهادة الحواس ولا على أحكام الخيال الخداع ، بل هو عمل عقلى

---

(١) انظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة الفصل الخامس والسادس فيما كتبناه عن ديكارت .

(٢) Fleming, p. 281.

محض به تدرك الأفكار والطبائع البسيطة التى لا تنقسم الى أجزاء كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد .

أما الاستنباط فهو الذى يدرك الطبائع المركبة ويجىء دوره بعد الحدس . وهو عمل عقلى يمكننا من ان نستخلص من شىء نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عنه . وهو يتم على خطوات بحركة ذهنية بها نستنتج شيئا مجهولا من شىء معلوم — وبهذين العملين العقليين نتوصل الى المعرفة اليقينية — كما أشرنا من قبل ، وفى ركب « ديكارت » سار الديكارتيون من أمثال « سپينوزا » و « مالبرانش » و « ليبنتز » وغيرهم من أتباع المذهب العقلى فى القرن السابع عشر بوجه خاص ، بل استمر المذهب قائما حتى كاد يطمس المذهب التجريبى آيته ، اذ ساد التفكير الأوربى والامريكى فى المرحلة الاخيرة من عصرنا الحديث ، وكان يزكى غلبة الاتجاهات التجريبية النجاح الملحوظ الذى أصابته العلوم الطبيعية بالقياس الى ما لقيته الفلسفة العقلية من تقدم محدود ، وان كان المذهب العقلى لم يلتزم الصورة التى كان عليها أيام ديكارت (١) اذ تطور الى مذهب نقدى على يد كانط وأتباعه ، وفى هذا المذهب ارتدت المعرفة الى خبرة الحس ومبادىء العقل معا ، اذ حلل كانط المعرفة فى كتابه « نقد العقل النظرى » وانتهى من تحليلها الى أنها ترجع الى خبرة حسية تجرى على غرار مقولات فطرية فى العقل على نحو ما أشرنا من قبل (٢) بل ان المذهب النقدى نفسه قد تطور ولم يجمد على الصورة التى كان عليها عند كانط ، فلنرجىء هذا الحديث حتى ننتهى من عرض الاتجاهات التجريبية والنقدية فى منابع المعرفة ، ونعقب عليها بمناقشة هذه المذاهب لبيان ما يبدو لنا فيها من وجوه الحق والباطل :

---

(١) قارن ما يذكره « ديكارت » فى كتابه قواعد لهداية العقل (وقد كان مشروع كتابه : مقال عن المنهج) ولا سيما القواعد ٣ و ١١ و ١٢ .

(٢) قارن Joad, op. cit., Part I, Paulsen, op. cit., p. 378-384 ch. IV.

المذهب التجريبى (١) Empiricism

من تاريخ المذهب التجريبى الحديث :

قدر للمذهب العقلى — مع ما لقيه من حملات خصـومه — أن يحتفظ بشطر كبير من سيادته على الفلسفة الأوربية منذ أيام ديكارت ، وأن تستمر هذه السيادة قائمة فى كل مجالاته حتى الحرب الأوربية الاولى ، حين شرع ظله ينحسر أمام المذهب التجريبى الذى أخذ يغزو أرضـه ويطغى على نفوذه ويحتل مكان الصدارة فى التفكير الفلسفى على نحو ما سنعرف بعد حين .

لم يرق المذهب العقلى فى نظر الحسيين والتجريبيين من الفلاسفة . فأخذوا يهاجمونه فى أمنع معاقله ، رفضوا التسليم بالأفـكار الفطـرية الموروثة ، والمبادىء العقلية البديهية ، والقواعد الخلقية الأولية التى لا تجىء اكتسابا ، وأنكروا هذا الحدس الذى يدرك الأوليات الرياضية والبديهيات المنطقيـة ، وصرحوا بأن هنـاك حدوسـا متعددة تختلف باختلاف أصحابها ، وردوا المعرفة فى كل صورها الى التجربة — مع خلاف بينهم فى تفسيرها .

وقد بدت خصـومة التجريبيين للمذهب العقلى عنيفة بعد ممـات « ديكارت » ببضع عشرات من السنين ، اذ اضطلع بمقاومته چون لوك

---

(١) انظر المذهب التجريبى القديم (بيكون — لوك — باركلى — هيوم) والحديث (جون ستورت مل وهربرت سبنسر) Fletcher p. 78 ff. and 113 ff. وانظر أهم آثار التجريبيين البريطانيين فى كتاب قيم عام (نشره عام ١٩٥٢ الاستاذ آير A.J. Ayer, (أستاذ الفلسفة بجامعة اكسفورد) ، R. Winch تحت عنوان British Empirical Philosophers وانظر كذلك
Leslie, Paul, The English Philosophers, 1957.
A. C. Fraser. Locke, 1890, (Philosophical Classical for English Readers)
وقارن ما كتبه عن المذهب التجريبى Paulsen p. 384-89
وانظر فى لوك كتابه المذكور فى هامش الصفحة التالية وكذلك
J. Gibson, Lock's Theory of Knowledge and its Historical Relations (1971).

+ ١٧٠٤ J. Locke الذى يمكن اعتباره الواضع الحقيقى لنظرية المعرفة (١) . وسرعان ما تطور المذهب التجريبى واتخذ صورا شتى كلها على اتفاق فى رفض المعرفة الأولية السابقة على كل تجربة ، وانكار الفطرة مصدرا للعلم . بل غالى بعض أتباع هذه النزعة الحسية فأنكروا وجود عقل يفكر ! وأسرفوا فى تقدير الحس الخالص مصدرا للمعرفة. فالعقل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa ليس فيها نقش سابق على التجربة ، ان التجربة هى التى تخط على هذه الصفحة سطورها ، فى هذا اتفق التجريبيون جميعا ، حتى هربرت سبنسر الذى رأى أن المبادىء العقلية تجىء الى النوع اكتسابا ولكنها تنتقل بالوراثة من جيل الى جيل حتى تصبح بالنسبة للفرد فطرية موروثة ، قد ترتب على هذا رفض اعتبار المبادىء العقلية السالفة الذكر كلية أو ضرورية ، والنظر الى الأحكام العقلية فى كل صورها على أساس أنها تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال ، أما الضرورة التى يتحدث عنها العقليون فمرجعها الى تداعى المعانى عند « هيوم » و « جون استيورت مل » ، والى استمرار تجارب النوع فى الفرد عند « هربرت سبنسر » كما سنعرف بعد قليل .

والواقع أن رد المعرفة الى الاحساس وحده دون العقل ليس جديدا فى تاريخ الفلسفة ، ولسنا الآن بصدد تأريخه حتى نعرض لنشأته عند فلاسفة اليونان أو حكماء الشرق قديما ، وحسبنا أن نشير الى ظهور هذا الاتجاه فى بدء العصر الحديث عند هوبز + ١٦٧٩ Hobbes فى انجلترا وكونديياك + ١٧٨٠ Condillac فى فرنسا وغيرهما من أصحاب المذهب الحسى Sensualism or Sensationalism ممن ردوا المعرفة فى كل صورها الى الاحساس دون التفكير ، واعتبروا الحساسية النبع الذى تنشأ عنه القوة الناطقة .

---

(١) فى كتابه :
J. Locke, An Essay Concening Human Understanding

يصرح « توماس هوبز » بأن كل موجود محسوس . والاحساس عنده مجرد حركة فى الجسم الذى يحس ، ناشئة عن حركة فى الجسم المحسوس .. ! وليس التخيل أو تداعى المعانى أو نحوه الا مجرد حركات جسمانية ، والعواطف والوجدانات مرجعها الى اللذة والألم اللذين ينشئان عن حركة الدورة الدموية . وليس العقل ومبادئه الأولية المزعومة الا وليد اللغة التى نستخدمها ... الى آخر هذه التأويلات الآلية المادية .

ويرفض « كوندياك » ما نسميه بالتفكير العقلى مصدرا للمعرفة ، ويصرح بأن الاحساس الظاهرى هو مصدر القوى النفسية جميعها ، وينكر وجود الأفكار الفطرية المزعومة ... الى آخر ما يتضمنه مذهبه الحسى .

المذهب التجريبى عند جون لوك :

ولكن من التجريبيين من كان أقل من هؤلاء الحسيين الخلص تطرفا . فتوسع فى معنى التجربة حتى جعلها شاملة للتفكير ، يشهد بهذا « جون لوك » فى مذهبه التجريبى .

وقد بدأ مذهبه برفض مذهب القائلين برد المعرفة الى الفطرة — من مثال أفلاطونيى كمبردج فى انجلترا وديكارت وأتباعه فى فرنسا وغيرها — ثم أخذ بعد هذا فى تحليل العقل وتفسير طرقه فى كسب المعرفة ، وانتهى من تحليله الى القول بأن جميع أفكارنا مستقاة من التجربة وحدها ، وليس منها ما يمكن اعتباره فطريا موروثا ، اذ « ليس فى العقل شىء الا وقد سبق وجوده فى الحس أولا » Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu» (١) ولكن لوك قد جعل التجربة نوعين : احساسا أى تجربة ظاهرة تقع على الأشياء الخارجية (المحسوسات) وتفكيرا أى تجربة باطنة تقع على أحوال النفس ،

---

(١) وهذا هو شعار التجريبيين جميعا .

والتجربة بهذا المعنى الواسع هى المصدر الوحيد للمعرفة . ومن فقد حاسة فقد المعانى المتعلقة بها . فالأكمة لا يستطيع أن يتصور الالوان ... والعقل يولد صحيفة بيضاء مهيأة لتقبل ما تخطه عليه التجربة من معان ومبادىء . ينقل الاحساس الى الذهن صور المحسوسات من ألوان وأبعاد ونحوها . وبالتفكير تنشأ الصور الذهنية من تخيل وتذكر ونحو ذلك .

وللنفس عمل ايجابى يبدو فى قدرتها على أن تؤلف من العناصر التى زودتها بها التجربة أفكارا جديدة وصورا لم تألفها فى العالم الخارجى كمعنى اللامتناهى — فهو على غير ما ظن ديكارت الذى اعتبره أسبق فى الوجود من فكره المتناهى — مركب من كمية محدودة تضاف الى مثلها وهكذا الى غير نهاية ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى سائر المعانى المركبة — كالزمان والمكان والعدد وقانون الذاتية وعدم التناقض .

رفض « لوك » مذهب القصرة الذى يقول بالأفكار الفطرية مصدرا للمعرفة ، ويقول « لوك » : لو صح وجود معان فطرية وقضايا موروثة لتساوى فى العلم بها الناس فى كل زمان ومكان ، على أن مبدأ عدم التناقض أو الذاتية أو غيرهما مما يظن أنه من المبادىء الفطرية لا يعرفه الا قلة من المثقفين ، ويجهله الأطفال المعتوهون والهمج ، وأما المبادىء العملية — خلقية وقانونية — فيختلف الناس فى أمرها باختلاف الزمان والمكان ، والهمج يرتكبون الكبائر دون أن يؤنبهم على ارتكابها ضمير (١) .

انتهى « لوك » من رفض الأفكار والمعانى الفطرية الى تفسير المعرفة بالتجربة على النحو الذى أسلفناه ، ولكن تجربة « لوك » غير مقطوعة الصلة بنزعة العقليين ، فهو باعترافه بالتفكير العقلى وتفسيره للأفكار المركبة وعمل العقل فى تكوينها واهتمامه باليقين العقلى ونحوه قد نفر

---

(١) انظر فى لوك المصادر المشار اليها فى بدء حديثنا عن (المذهب التجريبى) .

منه الحسيين الذين أعقبوه . فظهر من الانجليز أنفسهم من أنكر عمل العقل وفاعلية النفس فى المعرفة . وفسر الفكر بتداعى المعانى آليا ميكانيكيا كما فعل هيوم . أو أنكر وجود كائن يسميه العقل كما ذهب « آير » زعيم الوضعية المنطقية المعاصرة فى انجلترا .

المذهب التجريبى عند دافيد هيوم :

أرجع هيوم (١) كل الأعمال العقلية الى ترابط آلى يبدو فى جميع الظواهر النفسية . ومرجع الترابط بين الافكار الى قانون تداعى المعانى — بالتشابه أو التجاوز الزمانى أو المكانى أو بالعلاقة العلية — وبهذا فسر المبادىء المسلمة Postulates التى ظن العقليون أنها فطرية وعامة تصدق فى كل زمان ومكان ، فمن ذلك أنه اعتبر قانون العلية Causality مجرد عادة ذهنية Custom تنشأ عند الناس كلما رأوا حادثتين مطردتى الوقوع أو متتابعتين ، فيترتب على هذا عندهم اعتقاد belief بأن اللاحق يعقب السابق ، ويتمثل هذا الاعتقاد فى ميل الانسان الى أن يتوقع حدوث لاحق متى وقع سابق عليه ؛ ولا يعقل أن تعرف رابطة العلية بالاستدلال العقلى ، اذ لا يمكن استنتاج معنى المعلول من معنى العلة . وهل كان فى وسع آدم أن يستنتج بعقله من شفافية الماء وليونته أن من خواصه خنق الكائن الحى ؟ ان العقل لا يستطيع أن يستنتج أن الحالات التى لم تتناولها تجربتنا تشبه لا محالة الحالات التى سبق لها أن جربناها ، انما مرجع الأمر فى العلة الى التشابه والاقتران ، نرى أن شيئا ما كلما وقع . تلاه شىء . فيذكرنا وجود الأول (وهو العلة)

---

(١) قارن :

D. Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding
CH. W. Hendel, Studies in the Philos., of Hume. (1925).
D.G. C.Mac Nabb : David Hume. Theory of Knowledge and morality 1951.
D.C. Yalden-Thomson. Hume. Theory of Knowledge 1951.
R. W Church : Hume's Theory of Understanding, 1935.
T H. Huxley · Hume. 1879.

بالثانى (وهو المعلول) . أى أن الناس قد شاهدوا ظواهر يتبع بعضها بعضا . فتأدى بهم هذا الى الاعتقاد بأن السابق علة اللاحق ، واقترنت فكرة العلة بفكرة المعلول اقتران المتضايفين ، وهذا هو سبب «الضرورة» فى قانون العلية . ومثل هذا يمكن أن يقال فى كل القوانين التى يظن العقليون أنها فطرية فى الناس جميعا ، وقد مضى فى هذا التداعى جون ستورت مل J. S. Mill وسپنسر H. Spencer وغيرهما ممن اعتبروا الأعمال العقلية مجرد حركات آلية نشأت عن تداعى المعانى وترابطها .

وأنكر « هيوم » كل معرفة أولية سابقة على التجربة ، وكان تعبيره عن هذا الانكار من القوة بحيث أصبح شبه شعار للوضعية المنطقية المعاصرة . وقد رأينا عند حديثنا على انكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة كيف أنكر « هيوم » كل تفكير ميتافيزيقى وأقام العلم على التجربة والرياضة ، حتى قال بضرورة احراق كل كتاب لا يقوم على الرياضة أو التجربة ! (١) .

كان هذا الموقف مفخرة « هيوم » عند أصحاب المذاهب التجريبية على اختلاف صورها ، اذ جرت من ورائه على انكار المعرفة الأولية مع ادخال الرياضيات رغبة فى التوصل الى أدق معرفة ممكنة ، وقد فاخر « برترند رسل (٢) » Bertrand Russell بأن التجريبية العلمية المعاصرة Scientific Empiricism تختلف عن تجريبية لوك وباركلى وهيوم فى ادخالها الرياضيات وتهذيبها أسلوب الأداء المنطقى القوى ، ثم ذهب الى تخطئة الفلاسفة القدامى الذين افترضوا أن التفكير الأولى السابق على كل تجربة يستطيع أن يكشف الحجب عن أسرار الكون المحجبة Our Knowledge of External) World ص ٤) .

ولكن « كورنفورس » يرى أن التجريبية القديمة قد أنكرت

---

(١) انظر الفصل الثانى من الباب الثانى فى هذا الكتاب .

(٢) B. Russell, Hist. of Western Philosophy, p. 862.

التفكير الأولى وأدخلت الرياضة قبل « رسل » بقرنين من الزمان لان « هيوم » قد هاجم كل تفكير أولى لا يستند الى التجربة والرياضة (١) على نحو ما أشرنا منذ حين .

وقد تلقف دعاة الوضعية المنطقية نص « هيوم » السالف الذكر وعقبوا عليه بقبوله والرضا عنه . فهم أيضا ينكرون كل معرفة سابقة على التجربة ويردون العلم الصادق الى الرياضة والتجربة . وقد عرفنا موقف « كارنب » « وآير » من نص هيوم السالف الذكر عند حديثنا عن موقف الوضعية المنطقية من انكار الميتافيزيقا (٢) .

ومن هذا نرى أن التجريبية القديمة والمعاصرة على السواء قد رفضت العلم الأولى السابق على التجربة ، وردت المعرفة الصادقة الى التجربة والرياضة ، واذا كان العقليون ينشدون المعرفة اليقينية يشاطرهم فى هذا بعض التجريبيين القدماء من أمثال لوك (٣) ، فان المعرفة التى ينشدها أتباع الوضعية المنطقية وبعض التجريبيين من أمثال « مل » هى معرفة ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين — هذا مع استثناء المعرفة التى تلتمس فى العلوم الصورية من منطق ورياضة (٤) .

مراحل التجريبية الحديثة فى انجلترا :

واستيفاء لحديثنا عن التجريبية نقول انها جاءت فى تاريخ الفلسفة الانجليزية — التى نمت التجريبية فى ظلها — على ثلاث مراحل :

---

(١) Cornforth op. cit., p. 3-4.

(٢) انظر الفصل الثانى من الباب الاول من هذا الكتاب .

(٣) كان « بروتاجوراس » وابيقور قديما وهوبز والمحدثون من الحسيين يجعلون الحس مقياس اليقين وأساسه ، بينما أقامه ديكارت وأتباعه على الشعور بالذات Self Consciouness (أنا أفكر اذن فأنا موجود) ورأى غيرهم اليقين قائما فيما يسلم به العقل البشرى بوجه عام (انظر Fleming, p. 69)

(٤) انظر فى معنى الاحتمال أو الترجيح فى المعرفة Calderwood, p. 322. (لا يعنى أقل شك فى المعرفة — بمعناه الذى أسلفناه — أو نقض فى البرهان على صحتها) .

بدت التجريبية التقليدية أو القديمة Classical or traditional فى القرن السابع عشر عند بيكون وهوبز ولوك ، وفى القرن الثامن عشر عند باركل وهيوم الذى بلغت على يديه دروتها فيما يبدو من اشارتنا السالفة اليه . وفى القرن التاسع عشر ظهرت التجريبية الحديثة (Modern) وسادت عند بنتام وجيمس مل وجون ستورت مل من النفعيين ، ثم سبنسر وبسلى سيتن من أنصار نظرية التطور . تميزت التجريبية التقليدية بالاهتمام بنظرية المعرفة — كما رأينا من قبل — أما التجريبة الحديثة فتميزت بشعبيتها وتغلغلها فى كل مجالات التفكير — من آداب وتشريع وسياسة وأخلاق وقانون ومعرفة (١) ... ومن هذا يبدو أن التجريبية التقليدية حين انحدرت الى القرن التاسع عشر ، استنفدت الكثير من امكانياتها النظرية ، حتى كادت تخفى الأصالة والابداع من آثار أهلها .

وفى القرن العشرين ظهرت التجريبية المنطقية أو العلمية Logical or Scientific فيما تسمى أحيانا ، نشأت فى النمسا فى ظل جماعة فينا وفشت فى انجلترا وهاجرت الى امريكا كما أشرنا من قبل ، وعلى يد هذه الوضعية المنطقية (العلمية) بعث الاهتمام الملحوظ بنظرية المعرفة من جديد . اذ كان هيوم جد هذه التجريبية فيما أشرنا من قبل (٢) .

ومن أجل هذا نؤثر الوقوف قليلا عند هذا الإتجاه المعاصر :

موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من المعرفة :

قيل منذ بضع عشرات من السنين اننا لا نجد اليوم فيلسوفا ينتصر للمذهب العقلى فى صورته المتطرفة التى ترد المعرفة الى الذات صرفا ، أو يتشيع للمذهب التجريبى فى صورته الجامدة التى ترجع المعرفة الى خارج الذات .

هذا ما كان يراه أمثال « فلتشر » فى مطلع القرن الحاضر (٣) ،

---

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الاخلاق ص ٧٩ — ٨٣ .

(٢) Metz, A Hundred Years of British Philos, 1938, p. 41-51

(٣) Fletcher, Introduction to philos. p. 67

ولكن الواقع أن المذهب الحسى قد بعث حيا على يد الوضعية المنطقية التى أنكرت وجود العقل بالمعنى الذي نعرفه . وردت الى الاحساس بالثقة التى كان قد افتقدها على يد العقليين . وحسبنا أن نستشهد بالأستاذ آير Ayer فى مناقشته لموقف العقليين من الاحساس . ونظرة أصحاب الوضعية المنطقية للمعرفة التى تجىء عن طريقه :

يقول ديكارت فى تأملاته الميتافيزيقية ان تجارب كثيرة قد قوضت شيئا فشيئا كل ما لديه من ثقة فى الحواس كأداة للمعرفة الصحيحة ، اذ لاحظ كثيرا أن الأبراج التى تبدو للرائى مستديرة عن بعد ، تلوح فى نظره مربعة متى كان قريبا منها (١) . وأن التماثيل الضخمة التى تعلو قممها تبدو صغيرة الحجم متى نظر اليها من أسفل . بل لاحظ فى كثير من المناسبات أن أحكامه التى يقيمها على حواسه الداخلية كثيرا ما تخطىء ، وقد عرف من أشخاص بترت سيقانهم أو أذرعهم أنه كان يلوح لهم أحيانا أنهم يحسون ألما فى العضو المبتور منهم ! فدعاه هذا الى الاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يكون على يقين من وجود ألم حقيقى يصيب عضوا فى جسمه حتى ولو أحس هذا الألم ! هذا الى سببين آخرين يبرران الشك فى المعرفة الحسية : أولهما أنه ما أحس شيئا فى يقظته الا ظن أن فى وسعه أن يحسه أثناء نومه ، وهو لا يظن أن

---

(١) مبررات الشك فى الحواس قد عرفت عند كثيرين من الفلاسفة قبل ديكارت ، وحسبنا أن نشير الى « الغزالى » المتوفى سنة ١١١١ م فى قوله فى « المنقذ من الضلال » ص ٧١ — ٧٢ طبعة مكتب النشر العربى « ... تنظر الى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار دينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الارض فى المقدار ... أما تراك تعتقد فى النوم أمورا وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل طائل » بل ان ما أورده ديكارت فى النص السالف ليس الا بعض ما ذكره « أناسيداموس » أحد شكاك اليونان من القدماء فى حججه العشر التى دلل بها على عدم ثقته فى الحواس . ففى حجته التى يذكر فيها اختلاف الاشياء باختلاف المسافات والاوضاع . يقول ان السفينة تبدو كبيرة عن قرب صغيرة عن بعد . ويبدو البرج مربعا عن كثب ومستديرا عن بعد ، والعصا منكسرة فى الماء مستقيمة خارجه ... الخ .

ما يحسه فى نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية ، لهذا لم يجد مبررا يسوغ له تصديق ما يحسه فى يقظته أكثر من تصديقه ما يحسه أثناء نومه ، وثانى السببين أنه كان قد زعم أنه لا يعرف بعد خالقه — وهو ضامن الصدق فى تفكيره — ولهذا لم يجد ما يمنعه من الشك فى الطبيعة والظن بأنها هيأته أو خلقته بحيث يخطىء حتى فيما يلوح له أنه أصح الأشياء وأصدقها (١) .

أورد الأستاذ « آير » A. J. Ayer هذا النص من ديكارت ، وعقب عليه ببضع ملاحظات نورد منها قوله ان أول ما يلفت النظر فيه أن أخطاء الحكم التى أشار اليها « ديكارت » كلها أخطاء فى الاستدلال، ان القول بأن البرج يبدو مستديرا عن بعد ومربعا عن كثب ، ليس مدعاة خداع أو مصدر تضليل ، لأن الواقع يشهد أن البرج عن بعد مستدير وعن قرب مربع ، وليس فى هذا خداع ولاتضليل ، ان من تخدعه مثل هذه الحقائق لا ينشأ خداعه عن طبيعة تجاربه ، بل يرجع هذا الخداع الى أنه يقيم على تجاربه استدلالات خاطئة ، فهو اذا رأى البرج مستديرا عن بعد ، افترض أنه سيراه دائما وفى كل أوضاعه مستديرا ، فاذا دنا منه وجده مربعا زعم لنفسه أن حواسه قد خدعته، وواضح أن مرد خداعه الى افتراضه أن الشىء الذى يبدو على صورة ما فى ظرف ما ، يحتفظ بصورته ويظل يبدو على هذا النحو مهما تغيرت أوضاعه أو اختلفت أوضاع رائيه ! وهذا افتراض لا يسيغه العقل ولا تشهد به التجربة .

هذا من ناحية أخطاء الأحكام التى تقوم على الحواس الخارجية ، ومثله يمكن أن يقال فى الاحكام التى تبنى على الحواس الداخلية ، ان مرجع الخطأ الذى وقع فيه من أحس ألما فى عضو مبتور فى جسمه ، الى أن احساسات الألم التى تكون من هذا النوع قد ارتبطت فى ماضى

---

(١) Descartes, Meditations on the First Philos. Meditation IV. p. 131 (of the Everyman edition) .

تجاربه برؤية الجزء المبتور ولمسه ، فافترض أن هذا الترابط لا يزال قائما حتى بعد بتر هذا العضو ، فاذا عرف بعد هذا أن ساقه المبتور لا ترى ولا تلمس أثناء احساسه بالألم ، ظن أن حواسه الباطنة قد خدعته ، فالخطأ هنا مرجعه الى استدلاله لا الى تجاربه ، ولعل مثل هذه الادراكات الخاطئة هو الذى وجه الأنظار الى خطأ الأحكام الحسية ، وان كانت أخطاؤها تقوم منطقيا على غير هذا الأساس •

ومن الخطأ القول بأننا ما دمنا نعتقد بأن مدركات صحيحة تقع لنا ونحن نيام نحلم ، فلن نكون على يقين من أننا — أثناء اليقظة — أيقاظا ولسنا فى حلم ، وقد يقنع البعض بمناقشة « چون لوك » لهذا الزعم ، حين قال : اذا كان هناك من يبلغ به الشك فى الحواس وعدم الثقة فى أحكامها أن يؤكد أن كل ما نراه ونسمعه ونشعر به ونتذوقه ونفكر فيه ونأتيه من أعمال طوال حياتنا ، ليس الا سلسلة مظاهر خداعة لحلم طويل لا ينطوى على حقيقة ، ومن ثم يشك فى كل الأشياء ، أو فى معرفتنا للأشياء ، اذا وجد مثل هذا الشاك فانى أقول له : اذا كان كل ما فى الحياة مجرد حلم طويل فان شكك ومناقشتك ليست الا مظهرا من مظاهر هذا الحلم الخداع ، ومن الخطأ أن يجادلك فى مزاعمك رجل يقظان ⁽¹⁾

(1) An Essay Concerning Human Understanding Book IV, ch. Sec. VIII.

ولكن هذا الجواب يبدو — فى نظر « آير » مقنعا من الناحية العاطفية ، وليس من الناحية المنطقية ، حقيقة ان من يقول ان كل شىء ليس الا مجرد حلم ، يريد بهذا أن يؤكد أن جميع القضايا التى يقولها الانسان باطلة ، وينشأ عن هذا أن تكون القضية التى يقولها هو نفسه باطلة ، ويكون شأنه فى هذا شأن « ابيمنيدس » Epimenides الكريتى حين قال : كل الكريتيين كذبة — وهو نفسه كريتى ••• فهو كذاب ، ومن ثم يكون حكمه باطلا ! ومن ثم لا تكون كل الكريتيين كذبة ••• الخ !

ويضيف « آير » الى ما أسلفنا قوله ان ليس من المقنع أن نقول مع لوك : ان هناك فارقا كبيرا جدا بين أن أحلم أنى أحترق فى النار ، وبين أن أكون بالفعل فى النار أحترق ! .

لا يكفى هذا فى اقناع الشاك فى صدق الأحكام التى تقوم على الحس ، اذ ليس فى وسع الانسان أن يستخدم مثل هذا المحك فى اثبات أنه الآن يقظان وليس نائما ! ان النائم كثيرا ما يستوثق أثناء نومه من صحة مدركاته ، فيسأل نفسه فى حلمه عن صدق ما يقع له ، ويجيب بحق أنه صواب وحق ! فما الذى يضمن لى ألا تكون أحكامى وتفكيرى الحاضر جزءا من حلم يستغرقنى الآن ؟ .

ويجيب « آير » على هذا بقوله : اذا كان المراد باليقين المطلوب أن يكون فى وسعى أن أقيم الدليل القاطع على أنى يقظان ، لكنت بحق عاجزا فى كل وقت عن أن أكون على يقين من أنى يقظان ولست نائما أحلم ! ان فى استطاعتى أن أقنع نفسى بأنى لست فى حلم ، بأن أقيس أحكام ادراكى الحسى بتجارب أخرى ، وأثبت بذلك أنها ثابتة بالتجربة، وان كان من الممكن أن أكون فى هذا مخطئا ، لأن اليقين فى المعرفة ممتنع الا اذا كان مرجعه الى أن القضية تحليلية — كقضايا الرياضة — أى ليس فيها جديد يضاف الى علم الانسان ويحتمل الصدق والكذب ، فالأحكام العلمية قضايا تركيبية ومن ثم كانت احتمالية تقال دائما على سبيل الترجيح وليس على سبيل اليقين (١) ، ان فكرة « اليقين » لاتطلق الا على القضايا البديهية الأولية فى المنطق والرياضة — وهذا هو الذى يميزها من قضايا العلوم الطبيعية ، فاذا أدركنا هذا اختفت بواعث الشك (٢) .

---

(١) انظر فى التفرقة بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ماقلناه فى « انكار اوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة » الفصل الثانى من الباب الثانى » .

(٢) A. J. Ayer, Foundations of Empirical Knowledge (1940), p. 36-46.

كان الحسيون — منذ أيام « پروتاجواس » و « أبيقور » قديما . ثم « هوبز » وأتباعه حديثا يلتمسون اليقين فى المعرفة ، ويقولون ان الحس هو مقياس المعرفة اليقينية وأساسها فيتفق المذهب الحسى بهذا مع المذهب العقلى عند أمثال ديكارت من حيث الرغبة فى التماس المعرفة اليقينية ، وان خالفه فى ردها الى الحس دون العقل ؛ ولكن التجريبية الحديثة قد أنكرت هذا اليقين ؛ أنكر « چون استورت مل » وجود يقين حتى فى المعرفة الرياضية ، لأن مرد اليقين فيها الى التعميمات الاستقرائية التى تقوم على أكبر عدد ممكن من الشواهد الجزئية (١) ؛ أما « آير » فقد رأينا كيف أقر بالمعرفة اليقينية فى مجال المنطق والرياضة حيث لا تكون التجربة أداة لقضاياها التحليلية التى لا تضيف الى علمنا شيئا جديدا ، لأنها مجرد تحصيل حاصل tautology ، أما قضايا العلوم الطبيعية — وهى تركيبية تحتمل الصدق والكذب — فان أحكامها تكون على الدوام احتمالية ولا تقال على سبيل اليقين أبدا (٢) • ويعتقد التجريبيون فى القرن العشرين أن المعرفة التى تجىء عن طريق التجربة احتمالية تجريبية لا تبلغ قط مرتبة اليقين ، بعد أن كان مفكرو القرن التاسع عشر يعتقدون فى الحتمية المطلقة absolute determinism .

موقف الاجتماعيين من المعرفة :

تعقيبا على ما أسلفنا نشير فى ايجاز الى أن هذه الصور من مذاهب الحسيين والعقليين ، لم ترق طائفة من المفكرين المحدثين والمعاصرين ، من أظهرهم الاجتماعيون الذين ردوا المعرفة (كما ردوا غيرها من الظواهر — عقلية كانت أو اقتصادية أو خلقية أو نحوها — الى الحياة الاجتماعية ومقتضياتها . فهم تجريبيون من نوع يخالف صنوف التجريبيين السالفى الذكر) •

---

(١) J. S. Mill, System of Logic, book, 2. ch. 5-7

(٢) أنظر ما كتبناه عن « انكار الوضعية المنطقية لما بعد الطبيعة فى الفصل الثانى من الباب الثانى •

وقد انتهى دور كايم ومدرسته الى رفض العقل مصدرا للمبادىء الكلية الضرورية السالفة الذكر . ورأوا أنها مرتبطة بتصورات المجتمع ومقتضياته فمن ذلك ما لاحظوه بشأن قانون عدم التناقض مثلا ، فالبدائى فى رأيهم كثيرا ما يضيف الى الأشياء صفات يناقض بعضها بعضا ، بل من المفكرين من يقع فى التناقض على غير ارادته طبعا ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى قانون الذاتية عند البدائيين ، من أجل هذا تحدث « ليفى بريل » عن التفكير — البدائى — الذى يسبق المنطق ، ان الانسان لا يحترم قوانين المنطق — التى اعتبرها العقليون أولية بديهية موروثة — الا حين يميل الى احترام مقتضيات العقل السليم ويرغب فى أن يلزم التفكير المعقول .

ومن الخطأ أن يظن ظان أن هذه المبادىء العقلية ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال ، فان استقراء تاريخ العلم عامة يشهد بأن هذه المبادىء قد نشأت على صورة أخذت فى التطور حتى بلغت صورتها الراهنة فى أذهاننا ، وفى الدراسات السيكولوجية لعقلية البدائى والطفل والراشد ما يؤيد هذه الحقائق .

وهكذا اعتبرت المبادىء العقلية من ظواهر الحياة الاجتماعية ، والظواهر الاجتماعية — عند هذه المدرسة — تشمل مناحى الفكر والعاطفة والعمل جميعا ، لأنها تصدر عن ناس يعيشون فى مجتمع واحد تحت ظروف واحدة ، من هنا دخلت نظرية المعرفة مجال الظواهر الاجتماعية ، وأصبح الفرد فى نظر هؤلاء الاجتماعيين يتلقى عن العقل الجمعى أفكاره وآراءه ، ويخضع لها راضيا أو كارها ، بل انه يحسب — حين يكره على قبولها — أنه حر مختار فى التسليم بها ، ومن ثم يكون انسجامه مع الجماعة التى يعيش فى أحضانها ، وبهذا رأى « دور كايم » أن المبادىء العقلية السالفة الذكر وليدة العقل الجمعى ، وثمرة الحياة الاجتماعية ، وهو يشابه « سپنسر » فى ادعائه أن هذه المبادىء وليدة المجتمع وعلى هذا فهى فطرية فى الأفراد ، ويبرر هذا خضوعنا لها

ورضائنا عنها وعجزنا عن عصيانها ـ شأنها فى هذا شأن سائر الظواهر الاجتماعية .

موقف الماديين من المعرفة :

وشبيه بهذا من بعض الوجوه موقف « الماركسية » من المعرفة بوجه عام ، وان كانت الظروف الاقتصادية هى التى تسيطر على هذا الموقف . يقول « كارل ماركس » : « ان الانسان صانع تاريخه » وأن البيئة المادية تكون الاطار الذى يزاول الانسان نشاطه فى نطاقه ولا يستطيع أن يتجاوز حدوده ، والعوامل الاقتصادية تصنع المجتمع وأفراده ، وهى بدورها تتأثر بتفكير الانسان ورغباته ، لأن المعرفة ليست مجرد تأمل عقلى يطلب لذاته كما قلنا من قبل ، ولكن أفكار الانسان ورغباته لا تجىء تلقائيا كأثر للعقل حين يؤدى وظيفته الطبيعية فى التفكير والتأمل ، انها وليدة النظم القانونية والمذاهب الأخلاقية التى يعيش الفرد فى ظلها ، والتعليم والتربية التى تلقاها فى حياته ، وهذه المذاهب القانونية والأخلاقية والسياسية والتعليمية مرهونة بدورها بالظروف الاقتصادية التى تكشفها ، ومن ثم كان الوضع الاقتصادى فى المجتمع هو فى آخر الأمر العامل الذى يحدد سائر العوامل ويتحكم فيها ، ومن هنا كان هدف المعرفة تغيير الأوضاع الاقتصادية بأوسع معانيها ، تغييرا يقضى على الرأسمالية ويوقف استغلال الانسان ... الى آخر هذه الأفكار التى أشرنا اليها عند حديثنا على موقف الماركسية من الفلسفة (١) .

ونظريه المعرفة عند ماركس تخالف الاتجاه الأرسطاطاليسى التقليدى الذى يطلب العلم لذاته ، بمقدار ما تتفق مع مذهب **Instrumentalism** فى فلسفة العلميين من أمثال « جون ديوى » ، ذلك أن ماركس لا يقر تأمل العالم الخارجى لمجرد التأمل ، لأن المعرفة عنده لا تطلب لذاتها وانما يلتمسها الانسان ليسخرها فى تغيير البيئة التى يعيش فيها ، انها

(١) انظر ما قلناه عن الماركسية فى « معنى الفلسفة فى مدارس الفكر الفلسفى المعاصر » ف ١ ب ١ .

نقطة بدء لنشاط يترتب عليها ، والانسان عنده قادر على أن يعرف العالم الخارجى ، ولكنه لا يقنع — ولا ينبغى عليه أن يقنع بمعرفته كغاية فى ذاتها ، فان المعرفة لا تفهم مستقلة عن العمل الذى يتحقق بها ، ان القطة لا تعرف الفأر لمجرد المعرفة ، والمزارع لا يعرف حقل الحنطة ويقنع بمجرد معرفته . ليست المعرفة عندهما — أو عند الانسان — الا شيئا عارضا فى سلسلة وقائع تنتهى بالعمل . وهذا العمل يراد به تغيير البيئة التى تخضع له . وتغيير صاحبه الذى يزاوله ، من هنا كان العالم وكانت الطبيعة البشرية فى حركة متصلة لا تعرف السكون . وليست المعرفة الا القوة الدافعة الى هذا التغير . ومن العبث أن نعتقد فى وجود تفكير نزيه مجرد من كل غرض . ان مثل هذا التفكير الذى مجده أرسطو وجعله أشرف ألوان التفكير محض خرافة . وما دام الغرض الذى تهدف اليه المعرفة هو تغيير البيئة . فالمعرفة تكون صادقة متى نجحت فى تحقيق هذا الغرض . فغيرت أحوال البيئة الاجتماعية طبقا لأغراضنا فى تغييرها ... من أجل هذا يقول الكثيرون من الباحثين ، ما أقرب الشبه بين ماركس وديوى ... ! (١) على نحو ما أشرنا من قبل (٢) .

منابع المعرفة عند الصوفية (٣) :

أشرنا فى حديثنا عن المذهب العقلى الى أن أصحابه يردون المعرفة الصادقة الى الحدس والاستنباط العقلى . ولكن بين المحدثين من الفلاسفة من رد المعرفة الى الحدس وحده . وعرف هذا الاتجاه أوضح مايكون فى العصور الوسطى عند صوفية الاسلام كذلك (٤) ، فقد كانوا مع اعترافهم بأن من معارفنا ما يرتد الى الحس ، ومنها ما يرجع الى العقل ، متفقين على أن المعرفة الحسية أدنى مراتب المعرفة وأكثرها تعرضا للخطأ ، وأن المعرفة التى يزودنا بها العقل باستدلالاته المنطقية أدعى الى الثقة وأكثر أمانا ، الا أن للعقل نطاقا لا يستطيع بطبيعته أن

---

(١) C Joad, Guide to Philosoph, 1936, 474-76

(٢) أنظر ما كتبناه عن الماركسيه وموقفها من الفلسفة .

(٣) انظر ما كتبناه عن التصوف عند حديثنا على غاية الفلسفة .

(٤) الحدس الفلسفى عقلى . والحدس الصوفى وجدانى ف ١ ب ١ .

كان الحسيون — منذ أيام « بروتاجواس » و « أبيقور » قديما . ثم « هوبز » وأتباعه حديثا يلتمسون اليقين فى المعرفة ، ويقولون ان الحس هو مقياس المعرفة اليقينية وأساسها فيتفق المذهب الحسى بهذا مع المذهب العقلى عند أمثال ديكارت من حيث الرغبة فى التماس المعرفة اليقينية ، وان خالفه فى ردها الى الحس دون العقل ؛ ولكن التجريبية الحديثة قد أنكرت هذا اليقين ؛ أنكر « جون استورت مل » وجود يقين حتى فى المعرفة الرياضية ، لأن مرد اليقين فيها الى التعميمات الاستقرائية التى تقوم على أكبر عدد ممكن من الشواهد الجزئية (١) ؛ أما « آير » فقد رأينا كيف أقر بالمعرفة اليقينية فى مجال المنطق والرياضة حيث لا تكون التجربة أداة لقضاياها التحليلية التى لا تضيف الى علمنا شيئا جديدا ، لأنها مجرد تحصيل حاصل tautology ، أما قضايا العلوم الطبيعية — وهى تركيبية تحتمل الصدق والكذب — فان أحكامها تكون على الدوام احتمالية ولا تقال على سبيل اليقين أبدا (٢) . ويعتقد التجريبيون فى القرن العشرين أن المعرفة التى تجىء عن طريق التجربة احتمالية تجريبية لا تبلغ قط مرتبة اليقين ، بعد أن كان مفكرو القرن التاسع عشر يعتقدون فى الحتمية المطلقة absolute determinism .

موقف الاجتماعيين من المعرفة :

تعقيبا على ما أسلفنا نشير فى ايجاز الى أن هذه الصور من مذاهب الحسيين والعقليين ، لم ترق طائفة من المفكرين المحدثين والمعاصرين ، من أظهرهم الاجتماعيون الذين ردوا المعرفة (كما ردوا غيرها من الظواهر — عقلية كانت أو اقتصادية أو خلقية أو نحوها — الى الحياة الاجتماعية ومقتضياتها . فهم تجريبيون من نوع يخالف صنوف التجريبيين السالفى الذكر) .

---

(١) J. S. Mill, System of Logic, book, 2, ch. 5-7

(٢) أنظر ما كتبناه عن « انكار الوضعية المنطقية لما بعد الطبيعة فى الفصل الثانى من الباب الثانى .

وقد انتهى دور كايم ومدرسته الى رفض العقل مصدرا للمبادىء الكلية الضرورية السالفة الذكر . ورأوا أنها مرتبطة بتصورات المجتمع ومقتضياته فمن ذلك ما لاحظوه بشأن قانون عدم التناقض مثلا ، فالبدائى فى رأيهم كثيرا ما يضيف الى الأشياء صفات يناقض بعضها بعضا ، بل من المفكرين من يقع فى التناقض على غير ارادته طبعا ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى قانون الذاتيـة عند البدائيين ، من أجل هذا تحدث « ليفى بريل » عن التفكير — البدائى — الذى يسبق المنطق ، ان الانسان لا يحترم قوانين المنطق — التى اعتبرها العقليون أولية بديهية موروثة — الا حين يميل الى احترام مقتضيات العقل السليم ويرغب فى أن يلزم التفكير المعقول .

ومن الخطأ أن يظن ظان أن هذه المبادىء العقليـة ثابتـة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال ، فان استقراء تاريخ العلم عامة يشهد بأن هذه المبادىء قد نشأت على صورة أخذت فى التطور حتى بلغت صورتها الراهنة فى أذهاننا ، وفى الدراسات السيكولوجية لعقلية البدائى والطفل والراشد ما يؤيد هذه الحقائق .

وهكذا اعتبرت المبادىء العقلية من ظواهر الحياة الاجتماعيـة ، والظواهر الاجتماعية — عند هذه المدرسة — تشمل مناحى الفكر والعاطفة والعمل جميعا ، لأنها تصدر عن ناس يعيشون فى مجتمع واحد تحت ظروف واحدة ، من هنا دخلت نظرية المعرفة مجال الظواهر الاجتماعية ، وأصبح الفرد فى نظر هؤلاء الاجتماعيين يتلقى عن العقل الجمعى أفكاره وآراءه ، ويخضع لها راضيا أو كارها ، بل انه يحسب — حين يكره على قبولها — أنه حر مختار فى التسليم بها ، ومن ثم يكون انسجامه مع الجماعة التى يعيش فى أحضانها ، وبهذا رأى « دور كايم » أن المبادىء العقلية السالفة الذكر وليدة العقل الجمعى ، وثمرة الحياة الاجتماعية ، وهو يشابه « سبنسر » فى ادعائه أن هذه المبادىء وليدة المجتمع وعلى هذا فهى فطرية فى الأفراد ، ويبرر هـذا خضوعنا لهـا

ورضائنا عنها وعجزنا عن عصيانها ــ شأنها فى هذا شأن سائر الظواهر الاجتماعية .

موقف الماديين من المعرفة :

وشبيه بهذا من بعض الوجوه موقف « الماركسية » من المعرفة بوجه عام ، وان كانت الظروف الاقتصادية هى التى تسيطر على هذا الموقف . يقول « كارل ماركس » : « ان الانسان صانع تاريخه » وأن البيئة المادية تكون الاطار الذى يزاول الانسان نشاطه فى نطاقه ولا يستطيع أن يتجاوز حدوده ، والعوامل الاقتصادية تصنع المجتمع وأفراده ، وهى بدورها تتأثر بتفكير الانسان ورغباته ، لأن المعرفة ليست مجرد تأمل عقلى يطلب لذاته كما قلنا من قبل ، ولكن أفكار الانسان ورغباته لا تجىء تلقائيا كأثر للعقل حين يؤدى وظيفته الطبيعية فى التفكير والتأمل ، انها وليدة النظم القانونية والمذاهب الأخلاقية التى يعيش الفرد فى ظلها ، والتعليم والتربية التى تلقاها فى حياته ، وهذه المذاهب القانونية والأخلاقية والسياسية والتعليمية مرهونة بدورها بالظروف الاقتصادية التى تكشفها ، ومن ثم كان الوضع الاقتصادى فى المجتمع هو فى آخر الأمر العامل الذى يحدد سائر العوامل ويتحكم فيها ، ومن هنا كان هدف المعرفة تغيير الاوضاع الاقتصادية بأوسع معانيها ، تغييرا يقضى على الرأسمالية ويوقف استغلال الانسان ... الى آخر هذه الأفكار التى أشرنا اليها عند حديثنا على موقف الماركسية من الفلسفة (١) .

ونظريه المعرفة عند ماركس تخالف الاتجاه الأرسطاطاليسى التقليدى الذى يطلب العلم لذاته ، بمقدار ما تتفق مع مذهب Instrumentalism فى فلسفة العلميين من أمثال « جون ديوى » ، ذلك أن ماركس لا يقر تأمل العالم الخارجى لمجرد التأمل ، لأن المعرفة عنده لا تطلب لذاتها وانما يلتمسها الانسان ليسخرها فى تغيير البيئة التى يعيش فيها ، انها

---

(١) انظر ما قلناه عن الماركسية فى « معنى الفلسفة فى مدارس الفكر الفلسفى المعاصر » ف ١ ب ١ .

نقطة بدء لنشاط يترتب عليها ؛ والانسان عنده قادر على أن يعرف العالم الخارجي ، ولكنه لا يقنع — ولا ينبغي عليه أن يقنع بمعرفته كفاية في ذاتها ، فان المعرفة لا تفهم مستقلة عن العمل الذى يتحقق بها ، ان القطة لا تعرف الفأر لمجرد المعرفة ، والمزارع لا يعرف حقل الحنطة ويقنع بمجرد معرفته . ليست المعرفة عندهما — أو عند الانسان — الا شيئا عارضا في سلسلة وقائع تنتهي بالعمل . وهذا العمل يراد به تغيير البيئة التى تخضع له . وتغيير صاحبه الذى يزاوله ، من هنا كان العالم وكانت الطبيعة البشرية في حركة متصلة لا تعرف السكون . وليست المعرفة الا القوة الدافعة الى هذا التغير . ومن العبث أن نعتقد في وجود تفكير نزيه مجرد من كل غرض . ان مثل هذا التفكير الذى مجده أرسطو وجعله أشرف ألوان التفكير محض خرافة . وما دام الغرض الذى تهدف اليه المعرفة هو تغيير البيئة . فالمعرفة تكون صادقة متى نجحت في تحقيق هذا الغرض . فغيرت أحوال البيئة الاجتماعية طبقا لأغراضنا في تغييرها ... من أجل هذا يقول الكثيرون من الباحثين ، ما أقرب الشبه بين ماركس وديوى ... ! (١) على نحو ما أشرنا من قبل (٢) .

منابع المعرفة عند الصوفية (٣) :

أشرنا في حديثنا عن المذهب العقلي الى أن أصحابه يردون المعرفة الصادقة الى الحدس والاستنباط العقلي . ولكن بين المحدثين من الفلاسفة من رد المعرفة الى الحدس وحده . وعرف هذا الاتجاه أوضح مايكون في العصور الوسطى عند صوفية الاسلام كذلك (٤) ، فقد كانوا مع اعترافهم بأن من معارفنا ما يرتد الى الحس ، ومنها ما يرجع الى العقل ، متفقين على أن المعرفة الحسية أدنى مراتب المعرفة وأكثرها تعرضا للخطأ ، وأن المعرفة التى يزودنا بها العقل باستدلالاته المنطقية أدعى الى الثقة وأكثر أمانا . الا أن للعقل نطاقا لا يستطيع بطبيعته أن

---

(١) C Joad, Guide to Philosoph, 1936, 474-76

(٢) أنظر ما كتبناه عن الماركسيه وموقفها من الفلسفة .

(٣) انظر ما كتبناه عن التصوف عند حديثنا على غاية الفلسفة .

(٤) الحدس الفلسفي عقلي . والحدس الصوفي وجداني ف ١ ب ١ .

تتجاوز حدوده ، ووراء هذا النطاق مجال يمكن ارتياد مجاهله بنوع من الادراك يقوم فوق مدارك البشر ـ الحسية والعقلية معا ـ ذلك هو الادراك الحدسى ، وقد قابل الصوفية بين العلم الذى يجىء عن طريق الادراك الحدسى ، والعلم الذى يجىء عن طريق البرهان العقلى ، ويتيسر أولهما للأنبياء ـ عن طريق الوحى ـ وللاولياء ـ عن طريق الالهام ـ ومع بعض الناس نموذج منه يبدو ضعيفا فى الرؤيا الصادقة •

واذا كان أهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، والمتكلمون يرون أن العلم تفقه ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة ، فان الصوفية يقولون ان العلم اليقينى يجىء عن طريق الحدس (أو الذوق أو الكشف أو العيان أو الوجدان كما يقول الصوفية) ولا يصدر عن معلم أو تأمل عقلى أو خبرة حسية ، وهو يقابل العلم الذى يجىء عن طريق البرهان العقلى عند الفلاسفة والمتكلمين معا ، انه يلقى فى قلب الصوفى القاء فيذوق معانيه ولا يستطيع وصفها ولا الافصاح عنها وكتب الصوفية حافلة بوصف هذا العلم اللدنى وبيان خصائصه وعوائقه وطرق التوصل اليه •

ومن الصوفية من أدركهم حال الفناء عن النفس وعن كل ما سوى الله فلم يشهدوا الا الله (مذهب وحدة الشهود) فانتهوا الى القول بالاتحاد ـ اتحاد الناسوت باللاهوت أى اتحاد الطبيعة الانسانية بالطبيعة الالهية كما ذهب أبو يزيد البسطامى ـ أو القول بالحلول ـ أى حلول الله فى مخلوقاته كما ذهب الحلاج ـ أو القول بوحدة الوجود ، أى ان الله والمخلوقات حقيقة واحدة هى علة نفسها ومعلولة لنفسها ـ كما قال ابن عربى وان جاء مذهبه فى صحوته وليس فى حال فنائه •

وكان طبيعيا أن ينكر أهل السنة لهذا النوع من التصوف الذى تسللت اليه الأنظار الفلسفية فى الوجود والمعرفة ، وطوحت بأهله فى متاهات باعدت بينهم وبين قواعد الدين البسيط ، وتصدى الاشاعرة لانكار هذه النظريات الجامحة ، وظهر من بينهم صوفى كبير هو الغزالى ، فأبقى على التصوف الدينى يساير تعاليم الدين ويتمشى مع روح السنة ،

وان آثر العمل على النظر وغلب التعبد على التأمل ، ورجح الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس على النظر العقلى والاستدلال المنطقى . ومن هنا كانت حملته على الفلاسفة وعلماء الكلام معا ، وكان نزوعه الى اقرار الايمان لا التفلسف طريقا الى الله ، والقول بالحدس والفيض والالهام أداة لادراك العالم الباطن .

والرأى عند الغزالى وغيره من الصوفية أن وراء الادراك الحسى والعقلى ادراكا أصح وآمن وأدعى الى الثقة ، وعدم تجلى هذا الادراك لا يدل على استحالته ، فان النائم يجد فى أحلامه ما يتبين عند اليقظة انه مجرد أوهام ، فلماذا لا تكون المعرفة التى تجيء أثناء اليقظة عن طريق الحس أو العقل شبيهة بالمعرفة التى تقع للنائم فى أحلامه ! وتكون هناك حالة نسبة اليقظة اليها كنسبة النوم الى اليقظة ، فاذا وقعت تلك الحالة أدرك المرء أن كل المعرفة التى حصلها فى يقظته ليست الا خيالات وأوهاما .. ؟ تلك الحالة هى التى يدعى الصوفية أنها حالتهم (١) من هناك قال بعضهم :

وجودى أن أغيب عن الوجود   بما يبدو على من الشهود

ويهتم الغزالى بتعريف العلم اليقينى الذى يعنى الصوفية فيقول انه « العلم الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولايقاربه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهبا ، والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكا أو انكارا » (٢) ومثل هذا العلم لا يجيء عن طريق حس ولا عقل ، فالعلم الذى يجيء عن طريق الحس ظنى لا يرتقى الى مرتبة اليقين ، فالعين — وهى أقوى الحواس — ترى الظل واقفا لا يتحرك ، وتشهد التجربة بغير ما تقول

(١) المنقذ من الضلال — طبعة مكتب النشر العربى ص ٧١ — ٣ .
(٢) المنقذ من الضلال ص ٣٩ — ٧٤ .

العين . « وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار دينار » ولكن الادلة الهندسية تشهد بأنه أكبر من الأرض فى المقدار ... بل لا ثقة فى العلم الذى يجيء عن طريق العقل كذلك . اذ أن من الممكن أن تدرك الانسان حالة نسبتها الى العقل كنسبة اليقظة الى النوم ، فيكون كل ما عرفه فى يقظته شبيها بما حصله بحسه ... ثم ينتهى الغزالى من اثارة الشك فى المعرفة الحسية والعقلية الى القول بالحدس الباطنى اداة لادراك العلم اليقينى السالف الذكر . وبه تدرك الأوليات العقلية التى تجيء بنور يقذفه الله فى الصدر ولا تتيسر بنظم دليل وترتيب كلام ... ولكن حدس الغزالى مقيد بالكتاب والسنة — كما أشرنا من قبل — وليس هذا هو الحال مع غيره من الصوفية ، فان منهم من صرح بأن الشريعة لم تجعل الا للمحجوبين ... ! وعلى الصوفى العارف عند هؤلاء أن يأتى من أعمال العبادة ما يتفق مع رؤية الله وان خالف بهذا ظاهر الشرع ! ان الشريعة للمحجوبين ، والمعرفة (الصوفية) للمختارين .. ! لم يكن الغزالى من هؤلاء ، وقد أشرنا بالاضافة الى هذا — الى حملته على القائلين بالاتحاد والحلول ونحوهما .

ولكن كيف تتأتى للصوفى هذه الحال ؟ أى كيف يتسنى له أن يبلغ هذا الادراك الحدسى ؟ قالوا ان فى النفس البشرية استعدادا للانسلاخ من البشرية الى الملكية لتصير ملكا بالفعل فى لمحة من اللمحات ، عندئذ تتجه الى الملأ الأعلى وتتصل به فطرة لا اكتسابا وبهذا يتجاوز الانسان مرتبة العلماء الذين يعجزون بطبعهم عن بلوغ الادراك الروحانى لاتصالهم بالمدارك الحسية التى تؤدى الى كسب العلوم التصورية والتصديقية (١) ان على القلب غشاوة من شهوات الجسم ومشاغل الدنيا ، ومتى انقشعت تلقت النفس العلم بالهام الهى على سبيل المكاشفة . فالطريق الى بلوغ هذه المرتبة هو تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله ،

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٨٣ — ٥ .

حتى يتكشف الأمر كما تكشف للأنبياء والاولياء ، وفاض النور على صدرهم بالزهد فى الدنيا والتبرى من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها (١) . فان العلم اللدنى يجىء بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب واللوح (المحفوظ) ... (٢) الى غير هذا مما حفلت به كتب الصوفية على اختلاف نزعاتهم (٣) .

وتصفية النفس على هذا النحو انما تتم على أكمل وجوهها بفضل من الله ، وان تطلب الأمر من العبد جهدا باطنيا قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » والله هو الفاعل الحقيقى لكل فعل ...

من هذا النبع تفيض المعرفة اليقينية عند الصوفية ، وهذا النبع يقوم وراء نطاق الحس ونطاق العقل معا .

حسبنا هذا بيانا لأظهر مذاهب الحسيين والعقليين والصوفية فى تحديد منابع المعرفة ومسالكها ، ولنعقب بكلمة فى مناقشتها عسى أن تتبين وجه الحق فى أمرها :

تعقيب عام :

لعلنا لاحظنا مما أسلفنا أن نظرية ديكارت فى الأفكار الفطرية مصدرا للعلم اليقينى ، قد أسىء فهمها ، فظن « جون لوك » أن الفطرية فى مذهبه معناها وجود معان وقضايا صريحة فى ذهن الانسان منذ مولده ، وأن التسليم بها يفسح المجال للآراء الشخصية والتقديرات الفردية ، وهذا ما لم يقل به ديكارت ومدرسته ، اذ أراد ديكارت بالأفكار الفطرية صورا عقلية تقوم فى الذهن سابقة على كل تجربة ، وهى موجودة فى العقل بالقوة حتى تخرجها التجربة الى الوجود الفعلى

---

(١) الغزالى : الاحياء ج ٣ ص ٣و٧و٨و١٦ وغيرها من الصفحات .
(٢) الغزالى : كيمياء السعادة ص ١٥ .
(٣) قارن كتابنا التنبؤ بالغيب عند مفكرى الاسلام ولا سيما ص ٤٣ وما بعدها .

فى مجال الوعى . وقول ديكارت وغيره من الفلاسفة العقليين ان أفكارنا فطرية ، معناه أنها طبيعية natural وقد طبعوا هذا المعنى — كما طبقه القدماء فيما يرى هملتون — على أفكار يشترك فى التسليم بصحتها العقلاء فى كل زمان ومكان [1] .

أجل ليس بين الفلاسفة المعاصرين فيلسوف يقول بالأفكار الفطرية فى صورتها التى هاجمها لوك على النحو الذى أسلفناه ، بل لقد صرح اللورد هربارت تشيربرى Herbert of Cherbur الذى توفى قبل ممات ديكارت بعامين (أى ١٦٤٨) بأن العقل يولد أشبه ما يكون بكتاب حافل بالأفكار ، ولكنه يظل مغلقا حتى تنفتح أوراقه تدريجيا بالتجربة ، وعندئذ تنطلق أفكاره وحقائقه الحبيسة ، وصرح ديكارت نفسه بأن الحقائق تكون كامنة فى النفس كمون النار فى الحجر الصوان كما أشرنا من قبل .

وقد تحاشى المعاصرون استخدام هذا اللفظ الغامض « فطرى » innate واستبدلوا به لفظا أقل منه غموضا : هو « باطنى » connate تفاديا للصورة التى تصورها فى هذا الصدد أمثال « لوك » بل ذهبت مدرسة التطوريين (سپنسر) الى اعتبار الفطرى عادة اكتسبها الجنس بالتجربة وورثها الأفراد جيلا بعد جيل حتى ظنت فطرية غريزية ، أى أن المبادىء العقلية والخلقية نشأت بالتجربة بعد تطور طويل فى حياة الجنس ولكنها تبدو الآن فى نظر الفرد فطرية حدسية .

بل ان المذهب العقلى فى جملته قد نازعه السيادة المذهب النقدى Criticism فى القرن الثامن عشر وما بعده ، فتوسط المذهبين التجريبى والعقلى ، نقد كليهما وحاول أن يجمع بينهما فى نسق واحد ، ذلك أن « كانط » + ١٨٠٤ منشىء هذا المذهب قد حاول أن يجمع فى مذهبه بين التجربة والعقل مصدرا للمعرفة ، فالعلم بالأشياء مرجعه الى التجربة

---

(1) Fleming, op. cit., p. 394-96.

ولكن الادراك الحسى لا يستقيم بغير مبادىء أولية بديهية لا تستمد من التجربة . بل تقوم فى الذهن سابقة على التجربة وتكون شرطا لازما لها ، وبهذا اتصل « كانط » بالتجريبيين والعقليين معا ، والأفكار عنده لا تقوم بذاتها بمعنى أن اتصالها بعضها بالبعض يؤدى الى معرفة جديدة مستقلة عن التجربة . فان مهمة الأفكار أن تساعد على تنظيم الحقائق وربطها بعضها بالبعض . وبهذا يتعذر العلم بحقائق الأشياء عن طريق المعانى بما هى كذلك . وهكذا ترد المعرفة الى عامل صورى هو طبيعة العقل المدرك وعامل مادى هو الادراك الحسى . وبغير اجتماع هذين العاملين يستحيل قيام علم صحيح لأن العقل المحض لا يزود الانسان بحقائق لها قيمة علمية — كما يدعى العقليون (١) .

ومع أن المذهب النقدى قد خفف من تطرف المذهبين العقلى والتجريبى ، فقد عانى ما عاناه المذهبان السالفان من وجوه النقد ، اذ انتهى المذهب العقلى فى صورته الجامدة التى عرفناها عند « ديكارت » بل اختفى كنظرية مستقلة ، ولبث التعارض قائما بين المذهبين التجريبى والنقدى ، وان كان المذهب النقدى قد كف عن الاعتقاد فى المعرفة البديهية الأولية التى اقتصتها طبيعة العقل ، وكانت هذه من أكبر معتقداته وأعظمها خطرا ، ويكاد يكون دعاته على اتفاق فى أن هذه المعرفة البديهية يراد بها جزء من المعرفة لا يتوقف صوابه على التجربة الشخصية (٢) .

على أن هذا الذى أسلفناه فى نقد المذهب العقلى لا يبرر قبول المذهب التجريبى فى صورته الجامدة السالفة الذكر ، فان التجربة لا تتناول الا الجزئيات ولا تكشف الا عن علاقات تقوم بين حوادث هذا النطاق المحدود ، لأن هذا من شأن العقل الذى تخضع له التجارب

---

(١) قارن : Küipe. p. 181-2. وكذلك Paulsen, 389-420 فى مذهب « كانت » العقلى الصورى ونقده .

(٢) Külpe. p. 183.

الجزئية . ومن ثم كانت التجربة لا تكفى لقيام المبادىء العامة المطلقة التى تفسر التجربة وتجعل أحكامنا موضوعية . ان هذه المبادىء لاتتعلق بالجزئيات التى تدرك بالحس ، وعندها تتلاقى العقول السليمة — راضية أو كارهة — بمعنى أن العقلاء يشعرون بأنهم ملزمون باحترامها . بحيث لا يقعون فى التناقض ولاينكرون ذاتية الشىء بارادتهم . ثم كيف ينشأ العقل نفسه عن التجربة ؟ ان انكاره يؤدى الى انكار الحقائق الموضوعية ورد معرفتنا الى حقائق جزئية متغيرة . ومن ثم يتلاشى العلم وتختفى الفلسفة (١) .

أما عن نظرية الاجتماعيين والماديين فشر ما يعاب عليها غلوها فى تفسير الظواهر — العقلية والعاطفية والعملية — بعامل واحد هو الحياة الاجتماعية عامة أو الاقتصادية بوجه خاص ، ومع تسليمنا بأن لهذه الحياة تأثيرها فى مناحى الحياة الانسانية — فكرا وعاطفة وعملا — يبدو لنا أن الحياة الاجتماعية ومقتضياتها لا تكفى لتفسير أفكارنا وخواطرنا ونظرياتنا العلمية ، فان فى المجتمع الواحد تعيش كثرة من أفراد ، يطبع أكثرهم لون واحد من التفكير والشعور ، ولكن من بين هؤلاء الأفراد كثيرين يعلون بتفكيرهم — أو شعورهم — على روح العصر الذى يعيشون فيه .

هذا الى أن المبادىء العقلية السالفة الذكر تهدف الى تنظيم التجربة الفردية ، وهى تختلف كل الاختلاف عن التصورات الجزئية المتغيرة . فلا يمكن أن تكون التجربة الحسية مصدرها الوحيد ، ومن ثم ينسحب ما قلناه فى تفنيد المذهب الحسى عامة على مذهب هؤلاء الاجتماعيين . وبهذا — وبغيره — نشعر بأن مرد المعرفة الانسانية الى التجربة الحسية والنظر العقلى مجتمعين ، وكل محاولة يراد بها بتر أحد هذين العنصرين تنتهى لا محالة الى ضلال .

---

(١) تصدى ابن سينا لنقد مذاهب الحسيين فى النمط الرابع من كتاب الاشارات . فليرجع الى ادلته من اراد .

وشبيه بهذا يمكن أن يقال فى التفسير المادى للمعرفة الانسانية . فالأحوال الاقتصادية وان أثرت فى الحياة العقلية ، الا أنها بدورها تتأثر بمعارفنا وثقافتنا ، وتتشكل فى ضوء حياتنا العقلية كما قلنا من قبل . وحسبنا ما أسلفنا من نقد هذا الاتجاه (١) .

على أن هذا وغيره مما يمكن أن يقال فى نقص المذهب التجريبى — فى كل صوره — لا يعنى الاستغناء عن التجربة فى كسب المعرفة ، كلا فما لهذا قصدنا بنقد هذا المذهب . لأن المعرفة بغير التجربة الحسية مستحيلة . ولكنها لا تكتمل ولا تستوفى شرطها العلمى أو الفلسفى بالتجربة وحدها . وانما تفتقر لكى تستوفى هذه الشروط — وقد أسلفناها فى الباب الأول — الى ما جرت العادة بتسميته بالعقل الذى لا يمكن اكتسابه كقوة مفكرة بالتجربة الحسية . من أجل هذا كان « ليبنتز » فى رأينا — وان كان فى الأصل من أتباع المذهب العقلى — أصدق فهما لهذا الوضع من هؤلاء الحسيين والعقليين معا ، اذ استطاع بفضل نزعته الى التوفيق بين المذاهب (Eclectisim) وتلفيق خصائصها أن يعبر الهوة التى تفصل بين النزعة الحسية والنزعة العقلية ، كان جون لوك والتجريبيون من ورائه يقولون ان النفس تولد خلوا من كل فكرة أو معنى ، كصفحة بيضاء تملأها التجربة سطورا — كما ظن أرسطو من قبل — وكان ديكارت والعقليون من ورائه يرون أنها تحوى فى الأصل معانى ولا عمل للأعيان الخارجية الا ايقاظها عند الضرورة — كما اعتقد أفلاطون من قبل (٢) — فلما جاء ليبنتز وافق لوك على أن العقل ليس فيه شيء لم يمر بالحس أولا ، ولكنه أضاف الى هذا قوله : الا العقل نفسه Nisi ipse intellectus فكان بهذه الاضافة أصدق من التجريبيين والعقليين الخلص فهما لحقيقة المعرفة الانسانية (٣) .

---

(١) أنظر ما قلناه عن « موقف الماركسية من الفلسفة » ف ١ ب ١ .

(٢) Cf. Fleming, p. 394 95.

(٣) قارن : Ruth Lydia Saw, Leibnitz 1954 (Pelican)

وبعد فنرجو أن يكون فى هذه المناقشة العاجلة ما يلقى بعض الضوء على المذاهب السالفة حتى يضح ما لها وما عليها .

وقد بقى أن نذكر القارىء بأن الكثير مما قلنـاه فى البابين السابقين يتصل بمنابع المعرفة وأدواتها . وقد اتجهت فلسفة جمهرة المعاصرين اتجاها انسانيا خالصـا ، وحسبنا شاهدا على صحة هذا فلسفة الوجوديين Existentialism فى فرنسـا وفلسفة العمليين Pragmatism فى أمريكا وفلسفة المـاركسيين وغيرها من فلسفات المعاصرين فى العالمين الأوربى والأمريكى ، وحسبنا ما قلناه عن هذه الفلسفات فيما سلف من فصـول هذا الكتاب (١) .

(١) انظر الفصل الثانى من الباب الرابع (مقاييس الحق) وغير ذلك من فصول هذا الكتاب وصفحاته .

مصادر الفصل السالف

بالاضافة الى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام في الفصول الثلاثة يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

Montague, WP., Ways of Knowing, 1925.
Hobhouse, L.T., The Theory of Knowledge
Ormond, A.T., Foundations of Knowledge
Joachim, H.H., The Nature of Truth
Woozley, A.D., Theory of Knowledge, (An Introduction 1949.
Ewing, A.C., Fundamental Questions of Philosophy
Ledger Wood, Analysis of Knowledge, 1940.
(يتناول نظرية المعرفة من الناحية السيكولوجية)
Laird J. Recent Philosophy, 1945
Moore, G.E., (1) Some Main Problems of Philosophy
(2) Philosophical Studies
(صدر عام ١٩٥٣ وان كان يجمع محاضرات ألقاها مور منذ أربعين عاما)
Metz R., Hundred Years of British Philosophy
Brand Blanchard, The Nature of Truth
(ولاسيما القسم الثاني ص ٢٣٥ ـ ٤٠٧ طبعة ١٩٣٨)
Ladd, G.T., (1) Knowledge, Life and Reality
(2) Philosophy of Knowledge. 1897.
بحث في طبيعة المعرفة وأهدافها وصحتها
Bowue, B.P., Theory of Thought and Knowledge
Aaron, R.N., Nature of Knowledge
Coffey, Epistemology
Baron, Elements of Epistemology
Berkley, Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge
Hume, D. A Treatise of Human Nature
Locke, J., Essay Concerning Human Understanding
Descartes, R., Meditations
Saisset, E., Le Scepticisme, Anesidéme Pascal-Kant
Dowden, E., Montague
Balfour, Defenoe of Philosophic Doubt
Schiller F.C.S., (1) Humanism. Philosophical
(2) Essays, Studies in Hummanism
Halleux, J. Les principes du Positivisme Contemporatine
Brochard, V., Les Sceptiques Grecs
Waddington, Pyrrho and Pyrrhonism
Bevan E.R., Stoics and Sesptics

Royce. Lectures on Modern Idealism 1919
Baillée. B.. Idealistic Construction of experience
Hicks, J.D.. Critical Realism, 1938
Spaulding. F.G., The New Rationalism. 1918
Ewing. A.C. Idealism. a Critical Survery (1934)
Drake D. and others. Essays in critical Realism
Husserl. E.. Ideas : A General Intr. to Pure Phenomenology
Philosophical Essays in Memory of Huaserl

يحوى مقالات فى عرض مذهبه ونقده . كتبها أعضاء يمثلون هذه الحركة الفلسفية ، ونشرها **Marvin Faber** مطبعة جامعة هارفارد ١٩٤٠ .

Marvin Farber. The Foudations of Phenomenology. 1943
Lalande. A. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie.

هو معجم فى جزءين لا غنى عنه لباحث فى الفلسفة وضعه مؤلفه (١) بمعونة أعضاء الجمعية الفلسفية الفرنسية عام ١٩٢٦ (وطبعته الخامسة عام ١٩٤٧ مزيدة ومنقحة) وهو آية فى الدقة .

---

(١) استدعت الجامعة المصرية (جامعة القاهرة) عند انشائها الاستاذ « اندريه لالاند » استاذ المنطق بالسوربون لتدريس الفلسفة بكلية الآداب بها . ثم عادت واستدعته مرتين اخريين لقسم الفلسفة . وكان كما يعهده جميع عارفيه مثالا فى علمه وخلقه . وقد مات عن ستة وتسعين عاما (فى أكتوبر ١٩٦٣) .

الباب الرابع

مبحث الأكسيولوجيا أو القيم العليا

الفصل الاول : لمحة الى القيم ومشاكلها .

الفصل الثانى : الحق ـ وعلم المنطق .

الفصل الثالث : الخير ـ وعلم الاخلاق .

الفصل الرابع : الجمال ـ وعلم الجمال .

مجمل الباب الرابع

مباحث الأكسيولوجيا أو القيم العليا

كان الباب الأول بفصليه تمهيدا لدراسة مشكلات الفلسفة الرئيسة الثلاث : الوجود والمعرفة والقيم . وقد تناولنا فى البابين الثانى والثالث مشكلتى الوجود والمعرفة . ورأينا أن نفرد هذا الباب للبحث فى المشكلة الثالثة ونعنى بها : الأكسيولوچيا أو مبحث القيم العليا — تتناوله فى أربعة فصول ، نجمل فى أولاها صنوف القيم وأظهر مشاكلها ، ونعرض فى الفصول الثلاثة الأخرى للقيم الثلاث : الحق والخير والجمال ، معنيين فى كل منها بمعرفة اتجاهات الفلاسفة فى تصور طبيعتها ، وتحديد المقاييس التى تصطنع فى فهمها ، معقبين على كل منها بتأريخ العلم الذى يتناول معالجتها أو تقديم فكرة عامة مجملة تلقى عليه بعض الضوء :

الفصل الأول

لمحة إلى القيم ومشاكلها

تمهيد – صنوف القيم – طبيعة القيم – علاقة القيم أحداها بالاخرى – التوحيد بين الحق والخير – التوحيد بين الحق والجمال – التوحيد بين الجمال والخير .

تمهيد :

الأكسيولوجيا مبحث يضم مذاهب الفلاسفة في صنوف القيم وطبيعتها ومقاييسها ومنزلتها من الفلسفة . وفي كل مبحث من هذه المباحث وضع الفلاسفة مجموعة من المذاهب لا يحتمل هذا الباب الافاضة في شرحها ولا اجمال القول فيها جميعا . فحسبنا أن نشير – موجزين في الكثير من الحالات – الى أظهر المذاهب التى عرفت في تاريخ هذه المباحث (١) .

---

(١) تبدو نواة « الاكسيولوجيا » في نظرية المثل عند افلاطون . ونشير الى مباحثه مؤلفات أرسطو (كالاداة او الآله – في المنطق – والاخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة وابحاث الرواقية والإبيقورية في الخير الاقصي Summum bonum وتبدو في الفلسفة المسيحية عند القديس توما الاكويني في توحيده بين القيمة العليا والعلة الاولى – اى الله باعتباره كائنا حيا أزليا خيرا .

وقد عولجت القيم في التفكير الفلسفى الحديث في علوم مستقلة حتى عرض « كانط Kant لدراسة العلاقة بين المعرفة والقيم الخلقية والجمالية والدينية .

وفي القرن الماضي نشأ مذهب التطور Evolutionism وظهر من العلوم علم الانسان Anthropology والاجتماع Sociology والنفس والاقتصاد . وأخضعت هذه الاتجاهات في التفكير لتحليل تجريبي علمي . واهتم الباحثون بتنوع ظواهر القيم ونسبيتها – توقفها على الافراد وحالاتهم – أكثر مما أهتموا بوحدتها وطبيعتها الميتافيزيقية .

وفي القرن العشرين كان أول من استخدم لفظ « الاكسيولوجيا لابي Paul Lapie في كتابه Logique de la Volonté وهارتمان Von Hartmann عام ١٩٠٦ . ثم تلاهما غيرهما من الباحثين . وكتب أول بحث اكسيولوجى منظم في هذا القرن « اوربان W M Urban تحت عنوان التقويم » Valuation 1909 وتلاه غيره من الباحثين .

أما عن طبيعة القيم ودراسة مقاييسها ومكانتها من الفلسفة فذلك ما نعرض له فى الفصول التالية من هذا الباب . فحسبنا فى هذا الفصل أن نحدد موجزين صنوف القيم ونعرف ما يراد بطبيعتها بوجه عام — حتى نعرض لطبيعة كل قيمة على حدة فى فصولنا التالية :

صنوف القيم :

قد تقوم الأشياء وتقدر باعتبارها وسائل الى تحقيق غايات . وقد تقوم باعتبارها غايات فى ذاتها — كما سنعرف بعد قليل ، والصنف الثانى هو الذى يدخل فى نطاق البحث الأكسيولوجى الفلسفى ، وقد جرت عادة الباحثين فى نماذج القيم وصنوفها بأن يردوها الى ثلاث : هى الحق والخير والجمال . وأضاف البعض التقديس الدينى holiness أو العبادة worshipfulness قيمة رابعة .

ولكن من الفلاسفة — أمثال مونتاجيو Montague — من يساوره الشك فى اعتبار الحق قيمة ذاتية ، لأن من الحق ما لا يقبل التقويم ، ومنه ما كان على الحياد neutral بمعنى أنه لا يكون موضع ثناء ولا مثار ملامة ، ولكن البعض يرى أن حب الحق — دون مراعاة لما يترتب عليه من نتائج — يجعل الحق قيمة ذاتية عليا — وقد أخذنا بهذا الرأى فى هذا الباب .

واختلف الباحثون بصدد القيمة الدينية — التقديس — فمنهم من رآها نمطا فريدا من القيم (شلير ماخر + ١٨٣٤ Schleirmcher وماكس أوتو + ١٨٧٦ Otto) ومنهم من رآها مجرد اتجاه نحو القيم الأخرى (كانط + ١٨٠٤ وهفدنج + ١٩٣١ H. Höffding) ومنهم من رآها مزاجا منهما معا (هوكنج المولود سنة ١٨٧٣ W.F. Hocking) ولكن أكثر الباحثين يرى أن وظيفة الدين هى المحافظة على القيم الثلاث (الحق والخير والجمال) أكثر من وضعها قيمة رابعة تضاف اليها — ومن أجل هذا أغفلنا الحديث عنها فى هذا الباب .

واختلف الباحثون فى تنوع القيم وتعددها . فمنهم من رآهـا متعددة كثيرا يقول أصحاب مذهب التعـدد Pluralism ومنهم من ذهب الى أنها متصلة عقليا . ومن ثم أمكن توحيدها ــ وسنعود الى الحديث عن هذا الخلاف بعد قليل (١) .

طبيعة القيم :

القيم صنفان : صنف يلتمس لذاته ويطلب كغاية ، ويـكون مطلقـا لا يحده زمان ولا مكان . وصنف نسبى ينشـــده الناس كوسيلة لتحقيق غاية . ولهذا يختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم . فجمال الزهرة يقوم لذاته . وقيمة العربة مرهونة بما تؤديه من خدمات . الصنف الأول يطلق عليه اسم القيم الباطنية الذاتية Intrinsic Values ويسمى الثـانى بالقيم الخارجية Extrinsic or instrumental عن الأول نشـأت مشـاكل فلسفية فى دنيـا القيم ، وهو وحده المعنى فى بحثنا ، لأن ثانى الصنفين يستبعد من نطاق الدراسات الفلسفية بمعناها التقليدى . فنحن نتحدث عن الحق والخير والجمال باعتبارها غايات فى ذاتها لا وسائل لتحقيق غايات .

وقد اختلف الباحثون بصـــدد هذه القيم : أهى صفات عينية للأشياء ، بمعنى أن لها وجودا مستقلا عن العقل الذى يدركها ، أم هى من وضع العقل واختراعه ؟ وأحدث الاتجاهات الفلسفية ــ كما يقرر ولف أستاذ المنطق بجامعة لندن ــ ترى أن هذه القيم عينية أكثر منها معانى عقلية ، وان كان من الفلاسفة من قال انها نسبية خالصـــة مردها الى الفـــرد ، ومن ثم كان اختلافها باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحـــوال . وبهذا الاعتبار يمتنع وجـــود حق الذات . لأن الحق انما يكون بالقياس الى تفكيرنا أو شعورنا . ومثل هذا تماما يقال فى الخير وفى الجمال(٢) .

---

(١) : D. D. Runes, Dict. of Philos. art. Axiology وكذلك A. G. Wolf, Recent and Contemporary Philos., p. 547.

(٢) V. G. W. Cunningham, Problems of Philosophy 250-2.

وقد ألح أتباع الوضعية بمختلف صورها فى توكيد هذا الاتجاه . والسخرية من مذهب القائلين بالقيم المطلقة ممن يقررون وجود حق بالذات او خير بالذات أو جمال بالذات . فيرى « أير » زعيم الوضعيه المنطقية فى انجلترا أن أحكام القيم لا تحتمل الصدق ولا الكذب لأنها اما أن تكون تعبيرا عن وجدانات . أو مجرد أوامر فى صيغة مضللة (١) . وسنعود الى شرح هذا الاتجاه فى كل فصل من الفصول الثلاثة التالية ، لنعرف موقف الوضعيه المنطقيــة من الحق والخـير والجمال كل على حـدة .

وحسبنا الآن ان نقول ان التفكير الوضعى الذى يـرد القيم الى التجربة قد شدت أزره نظرية النسبية التى أذاعها « آينشتاين عام ١٩٥٥ اذ اعتنق النظرية الكثيرون من الفلاسفة والمفكرين . وأخذوا فى تطبيقها على ميادين بحثهم . وهزوا بها فكرة المطلق التى كانت ثابتة مكينة فى الكثير من مجالات المعرفة . فساعد هــذا — فى بعض الحالات — على ازالة قيم هزيلة بالية . توطئة لاقامة قيم أخرى تنبض قوة وحياة ، ولكن زعزعة « المطلق » كثيرا ما ردت الناس الى الفوضى والتحلل ، وقوضت المثل العليا الحية الكامنة فى أعماق نفوسهم .

ان فى القول بنسبية القيم جانبــا من الحق يخشى أن يؤدى الى ضلال ، ان أحــكام القيم Value-judegments — فيما يلوح — ليست ذاتية خالصة ولا موضوعية صرفا . اذ فيها عنصرا ذاتيــا ولكن مردها الى صفة فى الموضــوع توجب الحكم عليه بأنه حق أو خــير أو جمال ، ومن أجل هــذا قيل ان الأحــكام التقويمية بمعنى من معانيهــا أحكام وصفية واقعية Factual — وهى التى تصف الأشياء كما هى فى الواقع ولا تتعرض لتقويمها فى ضــوء ما ينبغى أن يكون — ومرجع التوحيــد

---

(١) قارن مثلا :

A. J. Ayer. Language, Truth and Logic (1949) ch. VI.

وانظر موقف الوضعية المنطقية من الميتافيزيقا فى الفصل الثانى من الباب الثانى فى هذا الكتاب .

بين أحكام القيم وأحكام الواقع بهذا المعنى — الى أن الأولى تصف الخصائص التى توجد فى الشىء وتبرز تقويمه (١) . وسيزيد هذا وضوحا فى الفصول التالية .

علاقة القيم أحداها بالاخرى :

أشرنا الى اختلاف الباحثين فى توحيد القيم وتكثيرها ، وحسبنا فى هذا التمهيد أن نقدم لعالم القيم بكلمة تفسر ما قيل بصدد العلاقة التى تربط القيم الثلاث احداها بالأخرى .

التوحيد بين الحق والخير :

وحد بعض الباحثين بين الحق والخير فوصفوا علم الأخلاق بأنه منطق السلوك Logic of Conduct لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثل الأعلى ، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته : و « المثل الأعلى » يستخدم للدلالة على عدة معان متباينة ، منها التعبير عن شىء يتعذر تحققه أو يكون وهميا مقابلا للموجود بالفعل ، ولهذا آثر بعض المفكرين أن يستبعدوا هذه المثالية عند الحديث عن المثال الأخلاقى ، وأن يربطوا بينه وبين المثال المنطقى ، لان المثل الاعلى للتفكير السليم ليس شيئا خياليا بل هو شىء يتحقق فى كل وقت نزاول فيه التفكير (اذ التفكير الخاطىء لا يعتبر قط تفكيرا) ومثل هذا يقال فى المثال الأخلاقى لأنه يتحقق فى كل وقت تتصرف فيه تصرفات صحيحة (٢) .

ولم يرق التوحيد بين الحق والخير عند بعض الباحثين . وأيسر ما قيل فى ادحاضه أن التسليم به يفضى الى الاستغناء بأحد اللفظين عن الآخر . وعندئذ يجوز لنا أن نقول ان من « الخير » أن يقال ان الكل

---

(١) Cunninhag. p. 246-7. (وقد عرض الحديث عن موضوعية القيم Sorley Moral Values and Ideal of Good) Mackenzie. Manual of Ethics ص ٢٨ وهامشها .

اكبر من جزئه أو أن ٣ + ٢ = ٥ او غير هذا من حقائق : وواضح أن هذا رأى لا يسوغ . ولهذا ميز الكثيرون بين الخير والحق . ومنهم من قدم أحدهما على الآخر — كما فعل أتباع المذهب الفرنشسكانى — من أمثال دنز سكوت Duns Scotus — 1308 ووليم أوكام W. Occam 1343 — فى رفضهم لكل محاولة تهدف الى التوفيق بين الفلسفة أو العلم والدين أو الايمان . لأن ما يكون حقا عند الفلاسفة والعلماء قد يكون باطلا فى نظر الايمان . والخير مقدم على الحق لأن الخير من وضع الله . والى مثل هذا ذهب أهل السلف فى الاسلام .

التوحيد بين الحق والجمال :

والى جانب هذا — التوحيد بين الحق والخير — اتجه بعض الباحثين الى التوحيد بين الحق والجمال ، فقالوا منذ أكثر من ثلاثة وعشرين قرنا ان الفنون — من شعر ونقش ونحت وتصوير — وظيفتها أن تحاكى الطبيعة ، وأكد هذا أفلاطون فأنكر أن يكون للفن قيمة فى ذاته . لأنه تقليد أشياء طبيعية تحاكى مثلها ، ومن ثم كان فى ثالث مرتبة . والشعر عند أرسطو مرجعه الى أمور منها غريزة التقليد فى الانسان ...

وأنكر هذا الاتجاه بعض الباحثين مؤكدين أن غاية الفن هى الجمال وأن وظيفة الفنان لا تقوم فى تقليد الطبيعة ومحاكاة مشاهدها وآثارها بل مهمته أن يضفى عليها جمالا من خياله وعواطفه ، وهنا يفترق الفن عن العلم ، فغاية العلم اكتشاف الحقيقة ، وغاية الفن التعبير عن الجمال . واذا كان منهج البحث العلمى يقتضى أن يجرد الباحث نفسه من أهوائه وأخيلته وميوله ما استطاع الى ذلك سبيلا ، فان عمل الفنان — شاعرا كان أو مصورا أو ... — لا يكمل الا بادخال خياله وعواطفه فى التعبير عن موضوعه — كما قلنا من قبل (١) — ان جمال القطعة الفنية لا يقاس بمدى مطابقتها للواقع فان هذا هو معيار الصدق فى العلم لا فى الفن .

(١) أنظر ما قلناه عن خصائص التفكير العلمى فى الفصل الاول من الباب الاول .

وإذا كنا ننشد « الصدق » فى الفن فان لهذا الصدق معنى يختلف عن معناه فى العلم أو الفلسفة . يراد به فى الفن صدق التعبير عن شعور فردى سليم . ويراد به فى العلم صدق النتائج بالقياس الى الواقع . وهكذا تعذر التوفيق بين الحق والباطل .

التوحيد بين الجمال والخير :

والى جانب هذا الاتجاه وحد بعض الباحثين بين الجمال والخير . وهذا أشيع من الاتجاه السالف وأقدم . لأن دراسة الخير وثيقة الاتصال بدراسة الجمال الى حد جعل اليونان يستخدمون لفظا واحدا للتعبير عن الجمال والنبل الخلقى . ويوحدون بين الكمال والجمال ، وجعل المصادر العبرية تصف التقديس بالجمال . وجعل بعض المحدثين يضيفون الجمال الى النفس و الحياة ونحوها . وان كانت هذه التعبيرات تشير الى التقوى الدينية أكثر مما تشير الى الكمال الخلقى المحض .

وقد امتزجت عند اليونان فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق ، فاعتبر الرواقية الجميل هو وحده الكامل فى عرف الأخلاق . وتردد صدى هذا الرأى عند بعض المحدثين . فألح الفيلسوف هربارت + ١٨٤٤ J. F. Herbart — مؤسس علم الجمال — فى التوحيد بين الخيرية والجمال ، وعالج علم الأخلاق باعتباره فرعا من علم الجمال . يشهد بهذا كتابه فى علم التربية Science of Education ويقول رسكن Ruskin الذوق ليس جزءا من الأخلاق وشاهدا عليها فحسب ، بل انه وحده الكفيل بالتعبير عنها . ان المحك الاول والاخير فى تقويم الناس أن تسأل من تشاء منهم عما يحب تتعرف حقيقته !

وظهور الشعور بالجمال مقترنا بالحكم الخلقى عند المدرسة المعروفة فى القرن السابع عشر بأفلاطونيى كمبردج . ولا سيما عند هنرى مور H. More (١) . وعن موقف هؤلاء من الأخلاقية نشأ مذهب الحاسة الخلقية

---

(١) Mackenzie. Manual of Ethics. p. 177-8 وكذلك Bosanquet's Hist. of Aesthetics. p. 889-1

Moral Sense الذى ربط دعاته بين الخيريه والجمال . فرأى شافتسبرى + ١٧١٣ A. Shaftesbury أن جوهر الأخلاقية قائم فى الانسجام بين وجدانات الفرد ومطالب المجتمع . أى فى جمال التناسب والتناسق بين هذه الوجدانات والخلو من الميول غير الطبيعية ، أو الميول التى لا تهدف الى غرض معين ، وأنكر كما أنكر غيره من أصحاب المذهب الطبيعى الالهى Deism وجود الله كما صوره الكتاب المقدس ، وفصل بين الاخلاقيه والجزاءات فى شتى صورها من دينية واجتماعية وغيرها ، وصرح فى كتابه « بحث فى الفضـيلة » Inquiry concerning Virtue (1699) بأن اغراء المسيحية باتباع السلوك الخير أملا فى نعيم الجنة المقيم أو خوفا من عذاب النار الأليم مفسدة للأخـلاق ! وحسب الانسان باعثا على فعل الخير جمال الفضيلة فى ذاته ، بل رأى الاستغناء عن افتراض وجود اله عند وضع القانون الخلقى ... فالأخلاق لا تقوم على الطمع فى نعيم الجنة أو الخوف من عذاب الجحيم ، وقوام السـلوك الطيب هو حب الفضيلة لذاتها ، لأن الفضيلة جمال والنفس بطبيعتها تهفو الى الجمال وتنفر من القبح (١) ، والانسان يجب أن يكون نظيفا لا لانه يخشى أن يراه الناس أو يشفق أن يرى نفسه قذرا ، بل لأن النظافة فى ذاتها محببة الى النفس ، وكذلك الحال فى الفضائل الخلقية (٢) ...

والواقـع أن اليونان قد أخفقوا فى التمييز الدقيق بـين السـلوك الخلقى والفن ، ولعل مرجع التفرقة بينهما الى التقدم العلمى الحـديث ، اننا حين نعتبر الحياة الخلقية جميلة ننظر اليها من زاوية خارجـة عن ذاتها ، فنقيم نظرتنا اليها على أساس أنها نتيجة وليست فعلا اراديا ، ان الحيـاة الخلقية فى جوهرها مغالبة للشهوات ومجاهدة للأهـواء

(١) قارن كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة فى الفصل السابع عند الحديث على هجوم شافتسبرى على الكتاب المقدس .

(٢) تفصيل هذا فى بحث نشرناه بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة عدد يونيه سنة ١٩٥٢ تحت عنوان « العقليون والتجريبيون فى فلسـفة الاخلاق » ص ٥٣ — ٥ وفى كتابنـا فلسفة الاخـلاق : نشأتها وتطورها فى الفصل الذى عقدناه على مذهب الحاسة الخلقية .

والنزوات . وليس فى هذا ما يبرر وصفها بالجمال (١) .

بل حسبنا فى تهافت التوحيد بين الخيرية والجمال تلك الخصومة التى ثارت بصدد موقف الأخلاق من الفن . فمن الباحثين من جعل الفن أداة لخدمة الأخلاق والتقاليد والمعتقدات . ومنهم من اعتبر الفن للفن فجعل غايته وقفا على الجمال . ومن ثم أباح لأهله أن يتمردوا على المألوف من نظم الاخلاق وأوضاع العرف ومقتضيات التقاليد . وألا يحفلوا بغير الجمال غاية قصوى لروائع فنهم (٢)

فى عام ١٨٥٧ أصدر « بودلير » + ١٨٦٧ Ch. Baudelaire الشاعر الفرنسى ديوان شعره : أزهار الشر Les Fleurs du mal متضمنا مقطوعات تصور الأجسام المتحللة والحس المادى .

ورفع أمره الى القضاء فأدانه بغرامة (٣٠٠ فرنك) مع حذف المقطوعات التى تتنافى مع الأخلاق والآداب من ديوانه ! وأثار حكم القضاء ثائرة الكثيرين من أنصار بودلير ، فاتهم فكتور هوجو + ١٨٨٥ V. Hugo وغيره من أدباء فرنسا القضاء الفرنسى بالظلم والجور على قدسية الفن . ولكن حكم القضاء قد سر القائلين بأن وظيفة الفن خدمة الحياة وتوكيد التقاليد والمعتقدات ، وقد تابع المحدثون — من أمثال تولستوى — اتجاه القائلين باخضاع الفن لمبادىء الأخلاق ومقاييسها . ورفضوا الفصل بين الفن والحياة .

وكمرجع للاتجاه الذى يربط بين الفن والأخلاق ظهر مذهب الطبيعيين الذى أنشأه بلزاك (٣) وبشر به فى فرنسا زعيم المدرسة الطبيعة L'Ecole Naturaliste اميل زولا + ١٩٠٢ E. Zola

(١) Mackenzie, p. 80

(٢) Cunningham. p. 366-7

(٣) قارن فى هذا ما يراد بالمذهب الطبيعى فى الفلسفة وعلم الجمال وعلم الاخلاق والادب والدين . وقد عرضنا لهذه المعانى عند الكلام على المذهب الطبيعى فى الفصل الرابع من هذا الباب .

الذى طبق فى الفن القصصى المنهج التجريبى الذى دعا اليه كلود برنار وغيره ، وهذا المذهب يصور الحياة فى أدب مكشوف Pronography ولاشىء سوى هذه الحياة المكشوفة يعتبر أدبا . لأن رسالة الفنان ليست رسالة وعظ وارشاد ودين بل رسالة حق وجمال . والشر حق موجود فى الحياة وفى تصويره البارع جمال (١) . ولكن تطبيق المنهج التجريبى فى الفن القصصى يثير حتى اليوم نقدا وجدلا .

ولهذا وجد منذ القدم من يقاوم مذهب القائلين بالفن لذاته . وقديما هاجم أفلاطون فى جمهوريته القصص الشعرى الذى يبدو أنه يفسد الضمير ويشوه المثل العليا ، والشعر والتصوير وغيره دجل يعمد الى العواطف فيثيرها ولا يلجأ الى العقل المتزن الرزين لأنه لا يجد فيه مجالا لعبثه ، ويحسن تصوير الكثير من الشهوات والنزعات المنحطة حتى يحملنا على الاعجاب بما نكره ، ولهذا كان من واجب المشرع ألا يسمح بمثل هذا الفن العابث فى المدينة حتى يكفل للفضيلة الحياة ، وعلى الناس أن يضعوا على رأس هذا الشاعر الماجن اكليلا آية تقديرهم له واعجابهم بفنه ، ثم يشيعونه الى حدود المدينة ليطردوه منها وهم يتغنون بمديحه والثناء عليه (٢) !

---

(١) قارن ما كتبه الدكتور طه حسين عن « بودلير ــ الحرية والفن » فى العدد السابع من مجلة الجديد التى صدرت فى ١٨ ابريل ١٩٢٨ وقد أعلن فيه رغبته فى أن يعرف رأى هيكل والعقاد فى مدى صلاحية الشر لان يكون موضوعا للفن . ورد العقاد فى مجلة البلاغ الاسبوعى ورد هيكل فى العدد التالى من مجلة الجديد (٣ مايو ١٩٢٧) .

(٢) ومن الباحثين فى الآداب والفنون فريق يقول بتسخير الادب وغيره من الفنون لخدمة الانسان فى حياته الدنيا ، فيطالب الادب بمعالجة الآفات الاجتماعية التى تئن منها بيئته ، ليشخص أعراضها ويرسم طرق علاجها ، ومن ثم يصبح الادب ــ وغيره من الفنون ــ دعوة الى تعبئة الجهود وتكتل القوى لرفع مستوى الشعب والنهوض به فى شتى مجالات الحياة السياسية والاخلاقية والاجتماعية بوجه عام . ولكن من الادباء والمشتغلين بالفنون عامة من يرى أن الادب ــ أو الفن عامة ــ يصدر عن صاحبه كما يصدر الارج عن الازهار . أو النور عن الشمس . أو الخضرة عن النبات . وتوجيه الادب ــ والفن عامة ــ الى تحقيق أغراض بعينها « ترسم له » اهدافا يقصد الى تحقيقها . اتلاف لطبيعة الفن .

=

فيم اذن كانت هذه الخصومة التى لا تزال قائمة بين المفكرين اذا لم يكن هناك فارق بين الخير والجمال ؟ ان الاستقراء يشهد بأن الفن الرفيع لا يهدف الى التهذيب والاصلاح . فان قصد الى ذلك جاء قصده عن طريق غير مباشر بل ان آثار الفن التى أريد بها التهذيب والاصلاح ليست أجمل ما أنتجت عبقرية الفن من روائع — فيما يقول بوب Pop's Essay on Man من النادر أن تجد أثرا فنيا عبقريا يمكن أن ينطوى على الرغبة فى التهذيب . فالدكتور جونسون يرى أن شكسبير + ١٦١٦ كان يكتب فيما يلوح بغير غرض أخلاقى ، ولم يكن على الدوام حريصا على أن يشير الى السخط على الشرير — كما قال سكوت Scotte . ومما يشبه هذا يمكن أن يقال فى الفردوس المفقود لملتون + ١٦٧٤ J. Milton والكوميديا الالهية لدانت + ١٣٢١ Dante . وثورة الملائكة لأناتول فرانس + ١٩٢٤ Anatole

---

=

وافساد لروحه . ومع أن هؤلاء يلحون فى ألا يكون للادب هدف مباشر ينشد تحقيقه . الا انهم يرون أن الاهداف التى يتوخاها العمليون من خصومهم سيحققها تذوق الادب الرفيع والفن المطبوع . يحققها عن غير قصد وبغير تعمد ، انما تتحقق هذه الاهداف عفوا حين ينتهى الفن الرفيع بالناس الى أن تتفتح اذهانهم وتدق مشاعرهم وترق وجداناتهم وتنضج عواطفهم . فتحقيق الاهداف يجىء عرضا ويتحقق عفوا ، اما الغاية المباشرة التى تهدف اليها الفنون والاداب فهى التعبير عن الجمال ، ومن هنا كان خلود الروائع الفنية ، انها انسانية تتخطى الزمان والمكان وتعالج عواطف الناس ومدى أخيلتهم دون أن تتقيد بزمان أو مكان ... ولو كانت الآداب والفنون مجرد تعبئة للجهود للخلاص من حال طارئة لماتت بزوال هذه الحال الطارئة ...

وهذه الخصومة — فما يبدو لنا — أعنف فى ظاهرها مما هى فى حقيقتها ، لان من الآداب والفنون عامة ما يكون مجرد تعبير عن الجمال انه يصدر عن أصحابه وكأنه صدى الهام ، ولا يكفى للقضاء على هذا الصنف من الفن الرفيع ان يهاجمه خصومه فى غير رفق ، ان كان من المصلحة القضاء عليه ! ومن الادباء والفنانين من ينزع الى ربط فنه بالمجتمع الذى يعيش فيه . وتعبئة جهوده الفنية فى خدمته ، ومن الضلال أن يراد بهذا الفريق غير ما أعد له ووفق فى أدائه . بل ان هذا اللون من الكتابة والتصوير أدعى الى روح العصر الذى نعيش فيه ، وان قيل بحق ان الفن الذى يتخذ الجمال هدفه المباشر ، يؤدى الى تفتح الوعى ويقظة المشاعر وتنبه الاحاسيس ... وليس أوثق من هذا اتصالا بالحياة العملية فى شتى مناحيها ومختلف مرافقها .

France وغير هذا من آثار الفن الخالدة ، وهل يجدى مثل هذا الفن الذى يراد تسخيره لخدمة الأخلاق فى رفع مستواها عند الناس لا سيكون مثله مثل الشحاذ الذى يعرج فى موكب صاخب فاخر ، وعلى غير جدوى يلتمس بعرجه انتباه أولئك الذين يسيرون فى الموكب محسلقين له ! فيما يقول كاريت (١)
(Caritt's Theory of Beauty p. 64-5)

وربما كان الأدنى الى الصواب أن يقال ان كلا الرأيين المتطرفين قد جانب الصواب ، ليس من الحكمة أن يخضع الفن لقيود العرف ومقتضيات التقاليد ، لأن هذه متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وآثار الفن الخالدة انما تبقى بفضل ما تنطوى عليه من عناصر انسانية خالصة ، ومن هنا عاش العباقرة من أهل الفن وخلدت آثارهم على التاريخ دون أن يطفىء الاعجاب بها تغير زمان أو مكان .

على أن من العبث أن نطالب بتحرر الفن من مبادىء الأخلاق العليا . ان الخلق الفنى والاستمتاع الجمالى يسير فى ركب المبادىء الخلقية التى تهيمن على النظام الاجتماعى العام ، ان الفن لا يزدهر الا فى مجتمع معافى سليم ، والقانون الذى ينظم سلامة المجتمع ويكفل صحته هو قانون الأخلاق فيما يقول « بيرى » .
. Perry's The Moral Economy ch.v

ومن هذا ترى أن العلاقة قائمة — وينبغى أن تظل قائمة — بين الفن ومثل الحياة العليا ومبادئها المطلقة ، ومن ثم يرتفع الفن فوق حدود الزمان والمكان ، ويظل فى نفس الوقت على اتصال بمبادىء الأخلاق العامة وقيمها المطلقة . وقولنا ان الفن الصحيح يرتفع فوق حدود الزمان والمكان أو أن الجانب الانسانى الخالص فى روائعه هو أول مقومات خلوده . لا ينفى اصطباغ الكثير من هذه الروائع بصبغة محلية تستمد طابعها من زمانها ومكانها .

---

(١) قارن : Cunningham, op. 367-9.

والربط بين الفن والأخلاق — بهذا المعنى — يبرر القول بأن التمييز بين الخير والجمال لا ينفي الظن بوجــود علاقة خفية بين الجمال والسلوك المهذب . لأن تنمية الاحساس بالجمال تعين على ترفع الانسان عن اللفظ النابي والمسلك الجارح ، وتبرىء صاحبها من دواعي الحقد وتجنبه مواطن الزلل المعيب .

عرفنا شيئا عن وجهات النظر عند الباحثين فى صنوف القيم وبعض مشاكلها ، وبقى علينا أن نعرض لكل قيمة من هذه القيم على حــدة ، نحاول أن نتبين اتجاهات الباحثين فى تصــور طبيعتها ، وأن نعــرف المقاييس التى وضعوها لتيسير فهمها ، ثم نعقب على كل منها بكلمة موجزة تؤرخ للعلم الذى يعالج البحث فيها .

مصادر الفصل الاول

بالاضافة الى المصــادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام وبعض ما سنذكره من مصــادر فى ختام كل فصل من الفصول الثلاثة التالية . يمكن الاطلاع على ما يلى من مصادر :

Urban, W.M., (1) Valuation, Its Nature and Laws, 1928
(2) Metaphysics and Value (in : Contemporary American Philos. II. 1930.
(3) Axiology (in 20th Century Philoscpwy)

Alexander, (Samuel) Beauty and other Forms of Value, 1933

Dewy, J., The Quest for Certainty 1929.

Eaton, H.O. The Austrian Philos, of values 1930

Laird, J., Idea of Value 1939.

Losski, N.O. Value and Experiencs 1935

Perry, R.B. The General, Theory of Value 1926.

Lavelle, L., Traité des Valeurs 2 vols. 1951-53

الفصل الثاني

الحق ـ وعلم المنطق

(ا) الحق

طبيعة الحق ـ مقاييس الحق : نظرية الوضوح ـ نظرية النفع في الحياة (البرجماتية) ـ مبدأ التحقق ـ نظرية الاتساق او التطابق : (ا) الاتساق المنطقى (ب) التطابق مع الواقع ـ مناقشة النظريات الاربع السالفة .

اختلف الباحثون فى فهمهم لطبيعة الحق وتصورهم للمقاييس التى يمكن استخدامها فى التمييز بينه وبين الباطل ، فلنعرض أظهر ما قيل فى هاتين المشكلتين من وجهات النظر المختلفة ، توطئة للتعقيب بمناقشتها وبيان مدى ما فيها من صواب أو خطأ :

طبيعة الحق :

تحتل مشكلة الحق مكان الصدارة فى تاريخ الفلسفة النظريه . فالفيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفى بالاستفسار عن طبيعة الحق والبحث عن معيار يطمئن اليه فى التمييز بين الحق والباطل ، وقد شغل البحث فى هذه المشكلة فلاسفة اليونان من قديم الزمان ، فمنهم من جعل الحس معيار الصواب والخطأ والوجود والعدم ، ومنهم من أنكر الحس وأقر العقل مقياسا ... ومنهم من أنكر اليقين فى العلم ووقف عند الاحتمال ورفض القول بوجود حق مطلق أو معرفة شىء فى ذاته... ومنهم من قنع بالتوقف عن اصدار أحكام واكتفى باعلان لا أدريته... كما عرفنا فى الباب السالف من هذا الكتاب .

واستمر الجدل فى طبيعة الحق ومقاييسه قائما ابان العصور الحديثة حتى تلقته الفلسفة الحديثة وزادته عنفا ، وبدأ النزاع بشأن الحق

ومقاييسه فى القرن السابع عشر والثامن عشر بين العقليين والتجريبيين حتى خفف من حدته « كانط » Kant بمذهبه النقدى الذى جمع بين العقل والتجربة مصدرا للحقيقة — كما عرفنا من قبل •

ولبثت مشكلة الحق تحتل مكان الصدارة فى فلسفة القرن الماضى والقرن الحاضر على السواء . وتجلى النزاع بشأنها بين أتباع المذهب الصورى المحض Formalism أو أشياع النزعة المنطقية Logicism وبين الوضعيين عامة وأتباع المذهب العملى (البرجماتى) بوجه خاص :

كان الرياضيون وأهل المنطق الصورى على خلاف ملحوظ مع دعاة المذهب العملى فى تصور الحق وفهم طبيعته ، فاعتقد الفريق الأول أن هناك حقا مطلقا يقوم مستقلا عن تجارب الانسان ، ويكون حقا موضوعيا لا يحده زمان ولا مكان . فهو صفة من الصفات العينية التى تقوم فى الموجودات مستقلة عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده •

ومن مؤيدى هذا المذهب « برنار بولزانو » + ١٩٤٨ Bernahard Bolzano الذى يجهر بأن الحق بالذات يظل كذلك فى كل الحالات واذا قلت ان من المتعذر أن يعرف الانسان عدد الأزهار التى أثمرتها فى الربيع الماضى شجرة معينة تقوم فى مكان معين ، فان هذا لا ينهض دليلا على أن الازهار لم توجد بعد لمجرد أن معرفة عددها لا يتيسر لانسان ! وقريب من هذا يمكن أن يقال فى وجود المطلق أو الحق فى ذاته ، انه يقوم مستقلا عن كل عقل يمكن أن يدركه !

ولكن هذا المذهب الصورى فى فهم الحق قد ناهضه المذهب العملى وغيره من مذاهب الوضعيين (كالوضعية المنطقية) وقد أفسحت المجلات الأمريكية والبريطانية صفحاتها — منذ مطلع القرن العشرين — للبحث فى المذهب العملى اثباتا ونفيا ، وأثار هذا المذهب جدلا عنيفا فى مؤتمر

الفلسفة الذى انعقد فى « هيدلبرج » Heidelberg عام ١٩٠٨(١) .

كان هذا المذهب ــ كغيره ــ من مذاهب (الطبيعيين الوضعيين) ــ ينكر وجود حق يمكن أن يكون مطلقا لا يتقيد بزمان ولا مكان ، انه يرفض القول بالحقائق والقيم المطلقة شأنه فى هذا شأن المذهب السوفسطائى القديم . كلاهما يرى أن الحقائق جزئية نسبية وليست مطلقة ، متغيرة وليست ثابتة ، وان كان المذهب السوفسطائى يجعل « الفرد » معيار الحقائق ومقيــاس القيم ــ بينما يــرد المذهب العملى عامة هــذا المقياس الى « الانسان » وليس الى الفرد ، بيد أن هذا يجعل القيم ــ من حق أو خير أو جمال ــ تتغير فى الأمة الواحدة بتغير الزمان ، وتختلف فى العصر الواحد باختلاف الشعوب والجماعات ، ومن هنا كان الاختلاف مع اتباع المذهب الصــورى الذى يرى الحق بالذات مطلقا لا يحده زمان ولا مكان ، لأنه صفة عينية موضوعية مستقلة عن العقل الذى يدركها .

ومن الفلاسفة من توسط الاتجاهين السالفين فى فهم الحق وغــيره من القيم ، فاعتبروا القيم جوهر الأشياء ووحدوا بين الحقيقة والقيم ! الى هذا ذهب « هنريخ ريكرت » + ١٩٣٦ H. Rickert الذى رأى أن فكرة الحقيقة reality تنحل فى الفلسفة الى فكرة قيمة ، وأن لفظ حقيقى real يطلق على ما كان حقا أو صوابا كمعيار لكل تفكير(٢) .

حسبنا هذا عن اتجاهات الفلاسفة فى فهم الحق وطبيعته ، ولنرجىء مناقشته الى ما بعد الحديث عن المعايير التى يمكن استخدامها فى التمييز بين الحق والباطل :

---

(١) Encyc. Brittanica, Art. Jerusalem, Intr. to Philos. p. 101 Truth.

قارن : J.H. Baldwin, Dict. of Phiols., and Psychology,

ومعجم لالاند طبعة (١٩٤٧)

A. Lalande. Vocabulaire Technique et Critique de la Philos.

(٢) The Dict. of Philos. ed. by D.D. Runes. (1954) art. Truth.

مقاييس (أو معايير) الحق (١) :

الباحثون على خلاف فى تصورهم للمعيار الذى يمكن استخدامه فى التمييز بين الحق والباطل . وأظهر المقاييس التى عرفت فى هذا الصدد كثيرة منها مقياس التطابق Correspondence الذى قال به أرسطو ومن تابعه من الفلاسفة — ويراد به مطابقة الحكم للموضوع الخارجى — ثم مقياس الاتساق أو عدم التناقض Consistency ويستخدم فى الاستدلال على صحة قضية بالاستنباط العقلى ، ثم مقياس الترابط Coherence الذى يقول به المثاليون ويراد به أن يكون الحكم مترابطا مع مجموع الأحكام المعروفة ، ثم مقياس الوضوح Obviousness عند أصحاب نظرية الواضح بذاته Self-evident فالأحكام الصادقة عندهم هى التى تحمل الشاهد على صدقها حتى ليستحيل أن تكون مثارا للشك — ثم مقياس النفع فى الحياة العملية عند أصحاب الفلسفة العملية فى أمريكا ومقياس امكان التحقق من مضمون العبارات بالرجوع الى الخبرة الحسية ويقول به أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة ، فلنقف قليلا لبيان المعايير الثلاثة الأخيرة .

---

(١) اعتمدنا فى تصنيف بعض النظريات واجمالها على Cunningham. Problems of Philos. ص ١١٧ وما بعدها مع غيره من مصادر ذكرنا بعضها فى هوامش الصفحات .

من الممكن أن تصنف معايير الصواب والخطأ على النحو التالى :

(أ) فى العلوم الطبيعية وما جرى مجراها من العلوم الانسانية التى تصطنع مناهج البحث التجريبى يكون المقياس هو مطابقة الاحكام للواقع . باستفتاء الخبرة الحسية ، والتجربة وحدها هى التى تحسم الخلاف متى نشب بين عالمين أو أكثر .

(ب) فى العلوم الرياضية — وما جرى مجراها كالعلوم الدينية التى تصطنع مناهج الاستنباط العقلى يكون المعيار هو تناسق الفكر مع نفسه — أى عدم تناقض النتائج مع المقدمات .

(ج) فى الفنون الجميلة مجال التفرقة بين الصواب والخطأ ضيق جدا . لان مرجعهما الى الذات بأحاسيسها ووجداناتها وانفعالاتها ... وفى الفن التشكيلى خطوط ومثلثات ومربعات ... ينتفى معها التمييز بين صواب وخطأ .

معيار الوضـوح :

مقياس الحق عند أتباع هذه النظرية هو الوضوح الذى يرتفع فوق كل شك ، indubitability ويبدو هذا فى الأوليات الرياضية التى تبدو ضرورية وواضحة بذاتها self-evident كقولك ان الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين ، أو الكل أكبر من جزئه ... أو غير هـذا من قضايا واضحة بذاتها لا تحتاج الى برهان يشهد بصحتها — فيما يقول العقليون .

وقد يتمثل هـذا المقياس عند الذين يعتبرون الحس أصلح أداة للادراك . فسلامة الحس هى الشـاهد العدل على صدق الأحكام التى تتناول المحسوسات — فيما يرى الحسيون — فاذا حكمت على الشمس بأنها مضيئة لأنك رأيتها بالفعل تضىء ، كان حكمك من الوضوح بحيث لا يفتقر الى دليل آخر يثبت صحته .

ومن أتباع هذه النظرية من يرى أن هناك أحكاما لا يكون صدقها واضحا . ومع ذلك تظل على يقين من صـوابها — متى كانت مستنبطة باسـتدلال منطقى سليم من أحـكام يرتفع صـدقها فوق كل شـك . كالرياضى الذى يستنبط بالاسـتدلال الرياضى من أوليـات axioms واضحة بذاتها نتائج لا يكون صدقها واضحا ولكنها تظل فى نظـره صادقة بالضرورة . لأن الوضـوح هو محك نقطة البدء فى تفكيره ، ومقياس الصـواب فى كل خطوة من خطوات استدلاله ، انه الأسـاس الذى يقيم عليه صدق معلوماته كلها فهو المقياس الأقصى للحق .

أيد هذه النظرية بين المحدثين « ديكارت » من ناحية و «چون لوك» من ناحية أخرى . فكانت أول قاعدة فى المنهج الذى وضعه « ديكارت » ألا يقبل شيئا على أنه حق ما لم يتبين فى وضـوح أنه كذلك ، وأن يتجنب التسرع والسبق ان الحكم قبل النظر ... الى آخر ما عرفنـاه

عند الحديث عن منهجه (١) .

نظرية النفع فى الفلسفة العملية (البرجمانية)

ذهب أتباع المذهب العملى (البرجماتى Pragmatism) (٢) الى أن الحكم يكون صادقا متى دلت التجربة على أنه مفيد عقليا وعمليا . فاذا أريد اختبار حكم لمعرفة قيمته وجب أن نسأل أنفسنا : أى فرق عقلى أو عملى يؤدى اليه هذا الحكم فى تجربتنا ، أى أن مقياس الحق هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل .

للمذهب وجهان : أولهما يقرر أن الحكم الصادق أو الفكرة الصحيحة هى التى تعمل بنجاح works satisfactorily فى تجاربنا فى الحياة ، ومن ثم تكون المنفعة هى المحك الوحيد لصدق الأحكام أو صواب الأفكار .

ويقرر ثانيهما أن الحق يراد به حادث يعرض happens لفكرة أو لحكم ما فيجعله صحيحا بما يحققه من عمل ، والدليل على صدق قضية ما أنها تزيد سيطرتنا على الأشياء ، والحكم يكون صادقا متى تحقق الانسان من صدقه بالتجربة . وبغير هذا التحقق لا يوصف الحكم بالصدق أو بالكذب .

ظهرت هذه النظرية فى أواخر القرن الماضى ومطلع القرن الحاضر ، وان كان دعاتها يقولون انها اسم جديد لطرائق قديمة فى التفكير ، كتب « بيرس » Charles S. Peirce + ١٩١٤ مقالا تحت عنوان : كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا ، قرر فيه أن الحق يقاس بمعيار العمل المنتج

---

(١) انظر ما قلناه عن منهج البحث عند ديكارت فى الفصل الثانى من الباب الاول وانظر فيما يتصل بموقف جون لوك :

J. Lock's Essay Concerning Human Undedrstanding Book IV, especially chapters II and V-VIII.

(٢) انظر ما كتبناه فى هذا المذهب فى « معنى الفلسفة فى مدارس الفكر الفلسفى المعاصر من هذا الكتاب » .

وليس بمنطق العقل المجرد . الفكرة عنده خطة للعمل أو مشروع له Plan of action وليست حقيقة فى ذاتها كما يزعم أتباع المذهب العقلى. والفكرة هي ما تنتهى اليه من نتائج وآثار . وقد استشهد على صحة دعواه بأمثلة منها قوله اننا نجهل حقيقة الكهرباء . ولكننا نعرف ماتحققه لنا من منافع ، فمعنى الكهرباء يقوم فى الآثار التى تتخلف عنها فى حياتنا اليومية ولا عبرة بمعرفتنا العقلية لها . ومثل هذا يقال فى غير هذا المثال. وجاء وليام چيمس + ١٩١٠ W. James (١) فأضاف الى هذا قوله ان هذه الآثار التى تنتهى اليها الفكرة هى الدليل على صدقها أو هى مقياس صوابها ، فالطريقة التى بها نختبر حكما ما أن نستفسر عن النتيجة التى يؤدى اليها صدقه فى حياة الانسان . والفرق بينها وبين الآثار التى تترتب على كذبه ان كان حكما كاذبا . وبعبارة موجزة نقول ان محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة (الفورية) Cash-value فى تجارب الحياة ، ومن ثم أصبحت المنفعة مقياس الحق .

يقول « چيمس » فى صراحة : « ان التفكير هو أولا وآخرا ودائما من أجل العمل » و « تصورنا لأى شيء ندركه بالحس ليس فى الواقع الا أداة نحقق منها غاية ما » ومعنى هذا أن الأفكار يجب أن تختبر عن طريق ما تتوقعه منها ومن تجارب حسية أو عن طريق نجاح رد الفعل الملائم لها ، فان « الحق Truth ليس الا التفكير الملائم لغايته ، كما أن الصواب right ليس الا الفعل الملائم فى مجال السلوك ... » (٢) .

والجانب الآخر من مذهب « چيمس » هو — على ما عرفنا — أن الصدق عارض يحدث لفكرة « فتصير » صادقة بالأحداث events فصوابها حادثة أو هو عملية التحقق منها بالتجربة وبذلك يكون الحق هو « التحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ، يزكى هذه النظرية عنده أن العلم يجعل النظرية أداة للسيطرة على الطبيعة ، ومن أجل هذا لا يجد

---

(١) قارن : E. Boutroux, Wiliam James. 1912.

A. Wolf, Recent and Contemporary Philos. p. 576-77.

العلماء غضاضة فى أن يفسروا الظاهرة الواحدة بعدة نظريات ؛ فمن العبث اذن أن يوجد تطاحن بين النظريات المتضادة وأن يستغرق الباحثين الجدل فى أيهما حق وأيهما باطل . فالنزاع بين الماديين والروحيين عبث ومضيعة للوقت لأنه لن ينتهى الى نتيجة تؤثر فى سلوكنا العملى . ولكن النظر الى مستقبل العالم يرجح كفة المذهب الروحى لأنه يملأ الانسان أملا ويثير فى نفسه التفاؤل ويمكنه من احتمال متاعب الحياة . ومثل هذا يمكن أن يقال فى كل نزاع يثور بين نظريتين متضادتين . فالرأى قيمته فى منفعته فى الحياة . وصدقه مرهون بهذه المنفعة . أما الحق فى ذاته فلفظ أجوف لا يحمل معنى . هذه هى ماهية الحقيقة فى نظر البرجماتية عند « چيمس » وأتباعه (١) .

والمعتقد الدينى يعتبر صادقا طالما ترتبت عليه آثار ونتائج عملية فى حياتنا اليومية ، وحالات القلق الدينى أو الخلقى تقتضى الحكمة اعتناق أحد الرأيين المتقابلين حتى ولو لم نجد دليلا منطقيا يشهد بصدقه كما يقول « چيمس » فى كتاب « ارادة الاعتقاد » Will to believe وهكذا أصبح صدق المعتقد مرهونا بآثاره العملية (٢) متوقفا على قيمته المنصرفة Cash-value .

وجاء « چون ديوى » -- ١٩٥٢ J. Dewey (٣) فجرى فى هذا التيار نفسه ، فالحق عنده هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة ، ولا يمكن

---

(١) انظر كتابيه ragmatism ثم The Meaning of Truth . وقد جمع أربع مقالات من هذا الكتاب الاخير الى كتاب البراجماتية ونشره عام ١٩٤٣ (الطبعة ٣٥) انظر أيضا :

J. Dewey, Development of American Pragmatism (in Twentieth Century Philosophy, p. 451-468), 1947.

C. I. Lewis, Logic and Pragmatism (in Contemporary American Philosophy, vol. II, p. 31-51), 1930.

توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الاخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٨ — ٢٧٩ .

(٢) يقول A belief is True when it works

(٣) مات جون ديوى أثناء طبع هذه الملزمة من هذا الكتاب فى طبعته الاولى . وكان هذا فى أوائل يونية ١٩٥٢ م .

ن يكون شيئاً آخر . وهكذا انتهى الى مذهب الذرائع Instrumentaliem وفيه رأى أن الحياة توافق adjustment بين الفرد وبيئته ولهذا قال العقل ليس أداة معرفة organ of knowledge بل أداة ترقية للحياة Promoting life وصواب المعتقد مرهون بأثره . بقيمته المنصرفة كما قلنا . وبهذا تسع معنى البرجماتية فأصبح صواب الفكرة أو المبدأ معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم وليس مع حياة الفرد العملية فحسب .

ويعتقد « ديوى » أن الفكر فى أساسه أداة لخدمة الحياة . والناس لا يزاولون التفكير متى جرت حياتهم لينة ناعمة . فاذا عاق تفكيرهم عائق باشروا التفكير مضطرين . فتفكيرهم خطة يواجهون بها المصاعب . ومقياس صحة تفكيرهم يقوم فى مدى ما يحققونه من نجاح وفى ذلك يقول : « ان كل ما يرشدنا الى الحق فهو حق » ويخطىء الذين يحسبون وهما أن العلوم تقصد الى المعرفة لذاتها ، وأن التفكير المجرد مقطوع الصلة بمطالب الحياة العملية . ولكن الواقع أن كل بحث وراء الحقيقة ليس الا طريقة لايجاد وسائل تخدم حياتنا العملية ، ومن ثم كان موضوع التفكير عند « ديوى » خطة يراد بها تحقيق فعل من الأفعال . ومن أجل هذا احتلت المشكلة الخلقية مكان الصدارة فى فلسفته ...(١).

وجاء « شيلر » + ١٩٣٧ F.C.S. Schiller بمذهبه الانسانى (٢) Humanism فقرر أن الحق وظيفته خدمة البشرية ، فمقياسه لا يقوم فى مطابقته لموضوعاته بل فى مدى ما يحققه من نفع للانسانية ، وليس ثمة حق يقوم بمعزل عن البشرية (٣) .

---

(١) A. Wolf, op. cit.. p. 577-8. وقارن المصادر التى ذكرناها فى موقف الاتجاه العملى (البرجماتى) من الفلسفة فى هذا الكتاب .

(٢) أو المثالى الشخصي Personal idealism وان كان على اتصال وثيق بالبرجماتية عند « جيمس » .

(٣) قارن : Jersualem. Intr. to philos., p. 98-102.

H. Heath Badwen. Principles of Pragmatism (especially chapters VI-VII).

وهكذا قضت البرجماتية — فيما يزعم جيمس وأتباعه — على الخلافات التى تثور بين مدارس الفلاسفة وتعصب كل منها لمذهبه . وكان الجدل حول صدق الفكرة ينحدر بأهله الى البحث فى مقدمتها وصحة الاستدلال الذى أدى اليها . فحولت البرجماتية المناقشة المجردة الى « اختبار نتائج » الفكرة فى دنيا التجربة . انها اتجاه للانصراف عن البحث فى المبادىء الأولى والعلل البعيدة والضرورات المفترضة الى النظر فى ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها فى الحياة . لقد تساءلت مذاهب المدرسيين فى العصر الوسيط عن طبيعة الأشياء وكنهها وضلت فى متاهة « جوهر الاشياء » وتساءلت نظرية التطور عند « داروِن » Darwin عن أصل الأشياء وضلت فى غياهب السديم . أما البرجماتية فانها تساءلت عن النتائج وانصرفت عن الفكر الى العمل وتركت الماضى واهتمت بالمستقبل (١) .

مبدأ التحقق عند الوضعيين المنطقيين : Principle of Verification

اتخذت الوضعية المنطقية مبدأ التحقق محكا لاختبار العبارات لمعرفة ما يحتمل أن تحمله من معانى . — كما أشرنا قبلا (٢) — ولهذا المبدأ خطره عند الوضعيين المنطقيين فى تبريرهم استبعاد الميتافيزيقا

=

F.C.S. Schiller (1) Why Humanism ? (in Contimporary British Philosophy. vol. I. 385-410) 1925.
(2) Humanism 2 ann ed. 1912.

White. S.S., A comparison of the philosophie of Schiller and J. Dewey. 1940.

(النزعة الانسانية حركة فكرية بدت عند السوفسطائية قديما ، ثم فى عصر النهضة الاوربية ، ودعت الى الاعتداد بالفكر ومقاومة الجمود والتقليد . مع التخلص من سلطة الكنيسة وقيود القرون الوسطى) (مجمع)

(١) W. Durant. The Story of Philosophy (1926). p. 558.

وقارن فى المذهب العمل بوجه عام Parti, J. B., What is Pragmatism كذلك :

E. Leroux, Le Pragmatism Américan et Anglais, Etude Historique et critique.

(٢) انظر كتابنا هذا (عند الحديث على مناقشة الوضعية المنطقية) فى الفصل الثانى من الباب الثانى .

والعلوم المعيارية من مجال البحث . فبهذا المبدأ يستطيع الباحث أن يختبر الألفاظ والعبارات اللغوية التي يستخدمها الناس أو يستعملها العلماء . ليعرف ان كانت ذات معنى الا متى كانت قضية تحليلية — كما هو حال القضايا الرياضية والمنطقية — أو قضية تركيبية يمكن التثبت منها عن طريق الخبرة الحسية — كقضايا العلوم الطبيعية — وكل ماعدا هذين النوعين من العبارات كلام فارغ لا يحمل معنى . وهكذا يرد المبدأ صدق العبارات الى الواقع .

ويرتد هذا المبدأ الى المذهب العملي البرجماتي كما بدا عند مبتدع هذا اللفظ « تشارلس بيرس C. Peirce » لا عند وليم جيمس وغيره — اذ كان هذا المذهب العملي يجيب على فكرتين مختلفتين : أولاهما أن معنى الفكرة يكتشف عن طريق السلوك الذى تبعث عليه هذه الفكرة ، وثانيتهما فكرة التحقق من هذا المعنى . ويبدو عن طريق الخبرات الحسية التي تقودنا اليها الفكرة . وقد رأى بيرس فى رسالته « كيف نجعل أفكارنا واضحة » (١٨٧٨) أن أفكارنا عن الأشياء هى أفكارنا عما نتوقعه من نتائجها وآثارها الحسية . وفى بحث نشره عام ١٩٠٥ يقول ان المعنى الذهنى لأى قضية يتحقق فى المستقبل ، واذن فمبدأ التحقق يتلخص فى القول بأن معنى القضية — مع استثناء القضايا التحليلية — هو التحقق منها بالحس ، والقضية التي لا يمكن التحقق منها فى حدود الخبرة الحسية لا تحمل أى معنى ، ولا يكفى القول بضرورة امكان التحقق من كل قضية حتى تكون ذات معنى ، بل يجب أن يكون معناها متضمنا فى مدلول حسى . ومن ثم تكون القضية : الله موجود ، قضية فارغة لا تحمل معنى لأن التحقق منها بالخبرة الحسية مستحيل ، أما قولنا « أحمد موجود فى الحجرة المجاورة » فقضية ذات معنى ، لأن التثبت من وجوده أو عدم وجوده ميسور عن طريق المشاهدة — فيما يقولون .

وقد صادف تطبيق هذا المبدأ صعوبات . فعدله الأستاذ « آير » بحيث يتفادى هذه الصعوبات ، اذ رأى أن ليس من الضرورى أن

يكون التحقق ممكنا من الناحية العملية . ويكفى أن يكون ممكنا نظريا — أى من حيث المبدأ — هذا فى نظره ميسور فى القضايا التى تتحدث عن أماكن بعيدة . فقولنا : « توجد جبال على الوجه المظلم من القمر » لا يشير الى شىء يمكن مشاهدته بالفعل . ولكن القضية تشير الى ما يحتمل أن أراه لو تيسر لى الذهاب الى هذا الوجه البعيد من القمر . وليس ثمة ما يمنع من الناحية المنطقية من وجود جبال على الوجه الآخر من القمر (١) .

من هذا نرى أن التحقق — فى غير القضايا التحليلية — يقصد الى ربط القضايا بالواقع لاختبار صحتها . وهذا الواقع لا يقتصر على ما هو موجود فى الحاضر ولكنه يمتد الى المستقبل كذلك ، ومن القضايا ما تكفى مجرد الاشارة الى اختبار معانيه ، ومنها ما يقتضى اختباره تحليله الى قضايا أبسط فأبسط حتى تبلغ المرحلة التى ترى فيها القضية أصلا من الواقع ، عندئذ تخضع لمبدأ التحقق ولو كان هذا على سبيل الامكان المحض .

هذا هو المحك الذى اتخذته التجريبية المنطقية مقياسا لاختبار العبارات لمعرفة مضمونها . وبه أبقت على قضايا العلوم الطبيعية (وسلمت بقضايا الرياضة والمنطق على أنها تحصيل حاصل) واستبعدت قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث (٢) .

مناقشة النظريات السالفة

(أ) نظرية الوضوح :

أظهر الاعتراضات التى وجهت الى هذه النظرية نجملها فيما يلى :

ان الكثير من الأحكام التى اتفقنا على أنها صادقة لا يبدو صدقها

---

(١) W.H.F. Branes, Phiolsophical Predicament, p. 150 ff.
ولعل هذا يبدو الآن واضحا بعد اطلاق صواريخ لغزو القمر !

(٢) Cf. The Revolution in Philosophy, 1956 (intr. by G. Ryle).

فى وضوح . فقولنا ان الأجسام يجذب بعضها بعضا حكم صادق مع أن صدقه يعوزه الوضوح . وقد اقتضى اكتشاف صدقه تفكيرا مليا . ومثل هذا يمكن أن يقال فى الكثير جدا من الأحكام . فاذا نحن سلمنا بالوضوح معيارا للحق وجب أن ننكر اعتباره المعيار الوحيد أو نرفض التسليم بصلاحيته فى جميع الحالات .

وربما قيل فى الرد على هذا الاعتراض ان النظرية لا تعنى أن جميع الأحكام المسلم بصدقها يتحتم أن تكون واضحة بذاتها . ولكن بقية النظرية ينفى هذا الرد . لانها تقرر أن الاحكام التى تتصل فى وضوح بأحكام واضحة بذاتها تعتبر صادقة لا محالة ، وهذا الرد يسلمنا الى نظرية الاتساق أو المطابقة وسنعود اليها بعد قليل .

هذا الى أن الوضوح كمعيار تنقصه الدقة ، فان الكثير من أحكامنا التى تجلى صدقها واضحا حينا من الزمن قد أثبت التفكير فيها أنها باطلة ، وزعم الناس فى عصور مضت أن الأرض مركز الكون وأنها ثابتة لا تدور ، والشمس وسائر الكواكب تدور من حولها ، ثم أثبت البحث التجريبى أن مثل هذه الأحكام يقوم على ضلال .

بل ان أوليات الرياضة — كقولنا ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا — قد ثبت الآن أن الكثير منها يقوم على فروض لا تستقيم هذه الأوليات بدونها — بالغا ما بلغ وضوحها وبعدها عن كل أثر للشك .

ولو صحت نظرية الوضوح لكانت جميع معتقداتنا صادقة لا محالة . وقد صدق « هوبز » Hobbes + ١٦٧٩ حين اعتبر هذا المقياس مجازيا ومن ثم لا يحتمل المحاجة لأن الانسان يضيف الوضوح الى كل رأى لا يساوره فيه أدنى شك ، فيقطع بأن علمه به يقينى لا ريب فيه ، فالوضوح قد يدفع الانسان الى أن يعتنق رأيا ويدافع عنه فى عناد ولكن هذا الوضوح لا يستطيع قط أن يكفل لصاحبه صدق رأيه فى يقين .

وهكذا ننتهى الى أن الوضوح قد يكون معيارا للحق ولكنه ليس المعيار الوحيد . ولا المعيار الدقيق الذى يمكن أن يطمئن اليه صاحبه •

(ب) مقياس النفع فى المذهب العملى :

يقول أتباع البرجماتية ان الحق ثمرة التحقق من منفعة الفكرة الصحيحة بالتجربة . وانه حادث « يعرض » للحكم ••• الى آخر ما أسلفنا فى هذا الصدد ، يتنافى هذا الاتجاه مع القول بأن صدق الحكم أو كذبه مستقل عن العقل الذى يدركه ، فقولنا ان المريخ معمور بالناس حكم يحتمل الصدق والكذب ، وعجزنا عن التثبت من ذلك بالتجربة لا ينفى امكان صدقه أو احتمال كذبه •

ويدعى أتباع المذهب العملى أن نجاح الفكرة بالتجربة فى تحقيق منفعة هو مقياس صوابها ، وشر ما يعاب على هذا الكلام غموضه ، وقد التبس الأمر على بعض الناس حتى أساءوا فهم ما يقصده العمليون بمعنى التجربة حتى ظنوها تجربة الفرد ، ومن هنا جاء خلطهم بين الموقف البرجماتى والموقف السوفسطائى ، ولكن الواقع أن العمليين قد قصدوا — فيما يقول جمهرة المؤرخين — الى التجربة أو هى بتعبير أدق : تجربة تصطبغ فى نهاية المطاف بصبغة اجتماعية ، وأرادوا بنجاح الفكرة ما ينجم عنها من آثار ونتائج تفيد « عقليا وعمليا » •

واذا كانت « التجربة » تتسع حتى تشمل تجربة جميع الأفراد ، كما يتسع « نجاح الفكرة » حتى يشمل اتساق التفكير ومطابقة الأحكام للواقع منفعة النتائج والآثار ، فان محك البرجماتية فى تقويم الحق يكاد لا يختلف مع معيار التطابق الا فى مظهره ، لأن المنفعة تعنى فى الواقع اشباع حاجة العقل البشرى الى الاتساق وعدم التناقض ، وعندئذ تكون المنفعة مقياسا غير واف عند تمييز الحق من الباطل ، أو أن الفرق بينها وبين التناسق السالف الذكر ضئيل الى حد قد يتعذر معه التمييز بينهما — وان كان المعروف أن العمليين قد أثاروا اعتراضات

على نظرية التناسق بوجه عام ، فالاتساق السالف الذكر ميسور فى عالم الرياضيات مسكن فى عالم الأوهام ، وليس بين هذين العالمين ودنيا الواقع اتصال •

اننا نأخذ على المذهب العملى أنه يربط بين الحق والعقل الذى يدركه • ونميل الى تنحية الحق بعيدا عن الخلاف بين الأفراد والنزاع بين الجماعات معا . لان اختلاف الناس على شكل الارض — أمسطحه هى أم كروية — لا يكون قط دليلا على أن الأرض ليس لها شكل ! •

والواقع ان اسفاف هذا الاتجاه يبدو فيما سماه أصحابه بالقيمة المنصرفة ، وبها شبهوا القضايا والعبارات التى يراد معرفة صدقها أو بطلانها بالسلع المعروضة فى السوق ! قيمتها الحقيقية لا تقوم فى ذاتها بل تتمثل فى الثمن الذى يدفع فيها فعلا ! فكذلك الصدق أو الحق ••• انه فيما يقول چيمس (فى كتابه البرجماتية) كورقة النقد الزائفة تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها ! وقد هاجم النقاد العمليين من أجل هذا ، ولكن هؤلاء لم يجدوا أقل غضاضة فى النظر الى الحق كما ينظرون الى أية سلعة مطروحة فى الأسواق • ولعلنا ان تركنا فكرة الحق فى مجال المعرفة وميادين الأخلاق والاديان الى الحق فى مجال السياسة لاحظنا أن البرجماتية — وهى فلسفة أمريكية — تنظر اليه نظرتها الى السلعة المعروضة فى السوق !! انها عقلية أمريكية نراها فى السياسة كما نراها فى أى مجال آخر !

ومع هذا الذى نأخذه على البرجماتية نحمد لها اهتمامها بدنيا الواقع حتى الى حد الاستخفاف — أحيانا — بصورية الصدق أو الكذب فى أفكارنا ، واسرافها فى تقدير النتائج والآثار فى مجال الحياة العملية، وقيمة هذا الاتجاه تبدو أوضح ما تكون فى عالم الأخلاق والدين ، اذا ثبتت منفعة المبادىء الخلقية والمعتقدات الدينية فى دنيا الواقع فسيان بعد هذا أن تصمد لنقد العقل المحض أو تنهار أمامه : ان قيمتها مصونة طالما أثبتت التجربة نفعها فى حياتنا الدنيا — فيما يقول هؤلاء العمليون •

على أن هذا الذى نحمده لهذا المذهب كان مثار نقد وجهه اليه بعض الباحثين اذ قالوا : ان وجود الله لا يمكن أن يفيد صاحبه الا متى كان هذا الايمان عند صاحبه حقا لا ريب فيه . أما اذا كان الاعتقاد بوجود الله مرجعه الى تقدير أثره فى الحياة العملية من غير تعقل واقتناع فان اعتقاده لن يزيد على أن يكون مجرد ضلال ووهم باطل خداع . ومثل هذا يقولونه عن مبادىء الأخلاق .

ولهذا الاعتراض وجاهته ، ولكن الواقع أن الناس قلما يخضعون المبادىء التى تسير سلوكهم لمحك النقد ومنطق العقل ، فحسبهم أن يستريحوا لأثر المعتقد أو المبدأ فى حياتهم من غير حاجة الى النظر العقلى المحض . واذا تعذر عليهم أن يتعقلوا معتقداتهم الدينية ومبادئهم الخلقية فحسبهم أن يعتنقوها محاكاة وتقليدا ... هذا كلام يقال على الكثرة الساحقة من الناس ولا ينسحب على الصفوة الممتازة من المستنيرين .

(ج) مبدأ التحقق :

قلنا انه أساس الوضعية المنطقية الذى بررت به استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمى ، وفى مناقشتنا لموقف هذه الوضعية من الميتافيزيقا ما نظنه كافيا لابطال مبدأ التحقق (١) .

والآن حسبنا أن نقول — تعقيبا على ما أسلفنا من اتجاهات الباحثين : ان فهم الحق قد يقتضى استخدام المقاييس السالفة كلها ، وأن الاعتراضات التى توجه الى نظرية تتكفل بالكشف عن وجوه النقص فيها ولكنها لا تنتهى بملاشاتها والقضاء عليها ، ومن هنا كانت ميزة النقد النزيه ، فهو يبصر الانسان بوجود النقص حتى يتفادى الزلل ، ويرشده الى وجوه الكمال حتى يحسن استغلالها ، وما من شك فى أن الباحث لا يستغنى فى فهمه للحق عن المقاييس السالفة الذكر مع كل ما يوجه اليها من اعتراضات ، ولكل حالة حكمها ، ومن الضلال أن

---

(١) انظر الفصل الاول من الباب الثانى فى هذا الكتاب .

تتعصب لمقياس دون مقياس . طالما كانت جميع المقاييس صالحة لتمييز الحق من الباطل ولو فى حالات دون أخرى .

وبعد ، فقد أشرنا الى أن الحق — أى الصــدق — بمعناه المنطقى الدقيق يطلق على القضايا ، وليس على شيء سواها (١) ، والقضية فى المنطق كل قول يحتمل الصدق أو الكذب ، وعلم المنطق هو الذى يبحث فى طبيعة القضايا والعلاقات التى تقوم بينها وفى طبيعة الألفاظ والرموز والعلاقات القائمة بينها من حيث مساهمتها فى دراسة القضايا — فيما يقول « ريتشى » أستاذ الفلســفة بجامعة ادنبرة (٢) واذا كنا قد عرضــنا فيما أسلفنا لدراسة طبيعة الحق ومقاييسه دراسة فلسفية خالصة فان طبيعة هذه الدراسة تقتضى التعقيب بالحــديث عن علم المنطق ، ولسنا نريد أن نعرض لمباحثه فقد تكفلت الكتب العربية القديمة والحديثــة بتفصيل الحديث فيها شرحا وتعقيبا ، فحسبنا أن نقول كلمة خاطفة فى تاريخه عسى أن تزيد دراستنا وضوحا .

---

(١) Fleming, op. cit., p. 411.

(٢) A.D. Ritchie, Scientific Method (1923), p. 9.

(ب) من تاريخ علم المنطق

وظيفة المنطق — من تاريخ علم المنطق عند القدماء — عند مفكرى العرب — نفور المتزمتين من المنطق — المنطق عند المحدثين — المنطق عند الوضعيين — وجه الحاجة الى المنطق .

وظيفة المنطق :

وظيفة المنطق وضع قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم ، لأن مراعاتها تعصم العقل من الوقوع فى الزلل ، وهو يبحث فى التفكير من ناحية صوابه وخطئه أو صحته وفساده ، ويعنيه من التفكير صورته دون مادته . ومن هنا كانت قوانينه عامة مطلقة لا تتصل بموضوع معين من موضوعات المعرفة ، بل تتناول شكل الأحكام وصورة التفكير بوجه عام . وغايتها تناسق الفكر مع نفسه — وليس مطابقة النتائج للواقع (1) .

وليس من غرضنا الآن أن نشرح فى هذا الفصل مباحث المنطق ، ويكفى أن الكتب العربية القديمة والحديثة قد تكفلت بتفصيل الحديث فيها شرحا وتعليقا ، وحسبنا أن نؤرخ له موجزين .

من تاريخ علم المنطق عند القدماء :

عرض أفلاطون فى محاوراته لبعض البحوث المنطقية كالتصورات والاستدلال والتعريف ، ولكن أرسطو كان أول من وضع المنطق علما مستقلا له قوانينه ومبادئه ، اعتبره آلة للعلم وليس جزءا منه ، اذ صنف العلم الى نظرى غايته مجرد المعرفة . وعملى غايته تدبير الأفعال الانسانية،

(1) قارن فى تعريف المنطق : J. N. Keynes, Formal Logic p. 1. J.S. Mill, System of Logic فى الفقرات الاولى من مقدمته Welton and Monahan, Intermidiate Logic فى الفصل الاول عن طبيعة المنطق Jevons, Elementary Lessons in Logic فى مطلع الكتاب — وغير هذا من المصادر المعروفة فى علم المنطق .

وجعل المنطق آلة للعلوم ، ولهذا أوجب فى كتابه « ما بعد الطبيعة » أو « الفلسفة الأولى » دراسته قبل الخوض فى العلوم ، اذ أن من الخلف أن يطلب المرء العلم ومنهجه فى آن واحد •

وقد أطلق ناشرو كتب أرسطو وشراحها على أبحاثه المنطقية اسم « الأورجانون » Organum أى الآلة أو الاداة أو النص فيما يسميه العرب ، وسموا العلم بالمنطق : « لوجيكا » وكان أرسطو قد سماه بالتحليلات « أنالوطيقا » — وتشمل تحليل القياس الى قضايا والقضية الى ألفاظ ، وأريد بالقياس عند أرسطو كل قول يتألف من مقدمات تلزم عنها بالضرورة نتيجة ، وقد ينتقل الفكر من حكم على كلى الى حكم على جزئيات تدخل تحته •

وجاء الرواقية فأضافوا الى المنطق الأرسطاطاليسى أبحاثا — كالاقيسة الشرطية — وجعلوه جزءا من الفلسفة لأن الفلسفة عندهم تنحل الى علم طبيعى وجدل (منطق) وأخلاق •

وفى القرن الخامس والسادس ترجمت كتب أرسطو المنطقية الى اللاتينية وسرعان ما احتلت مكانا بارزا فى الكتب المدرسية فى المدارس الأوربية ، وتمسك بها مفكرو المسيحية حتى استبد بعقولهم سلطانها ، واستقام لمنطق أرسطو هذا النفوذ حتى تمرد على سلطانه رواد الفكر الحديث من الأوربيين — وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد الى ريموس P. Remus الذى اغتاله فى عام ١٥٧٢ م أحد المتحمسين من المشائين كما قلنا من قبل (١) ! وفرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon وقد عرفنا شيئا عن مدى جهده فى وضع منطق الاستقراء (٢) ، و « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes وقد ألمعنا الى نصيبه فى تحويل القياس الأرسطاطاليسى الى استنباط عقلى (٣) • وغيرهم من رواد الفكر

---

(١) حديثنا عن « معنى المنهج العلمى » فى الفصل الثانى من الباب الاول .
(٢) انظر منهج الاستقراء عند بيكون ف ٢ ب ١ من هذا الكتاب .
(٣) انظر « منهج العلوم الرياضية » ف ٢ ب ١ .

الحديث ممن أسخطتهم السلطة العلمية ــ التى تمثلت فى أرسطو ــ لأنها استبدت بالعقول وشلت حرية التفكير •

المنطق عند مفكرى العرب :

عرف العرب فى الاسلام أبحاث أرسطو فى المنطق ، وعندما بدأت حركة الترجمة فى الأسلام اتجهت عناية المترجمين الى نقل البحوث المنطقية ، وقد روى صاعد الأندلسى ــ ونقل عنه غيره من المؤرخين ــ أن ابن المقفع كاتب المنصور ومترجم كليلة ودمنة هو أول من ترجم كتب أرسطو المنطقية الثلاث ، المقولات (قاطيغورياس) والعبارة (بارى أرمنياس) والتحليلات (أنالوطيقا) بل نقل ايساغوجى (المدخل) Isagoge الذى صنفه فرفريوس الصورى (١) + ٣٠٥ Phorphyry

ولكن من المحدثين من أثار الشك فى ذلك ، وقد لاحظ «كراوس»(٢) أن ابن المقفع كان لا يعرف السريانية التى كتبت بها هذه الملخصات الفلسفية ، وأن ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ما ينهض دليلا على وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب ، أما القول برد ترجمة أرسطو الى ابن المقفع فمرجعه الى خطأ وقع فيه صاعد ، وعنه نقل ابن القفطى فى « تاريخ الحكماء » حتى ليكاد يورد نص صاعد حرفيا ! وكذلك فعل ابن أبى أصيبعة فى « عيون الأنباء » ولكن « ابن النديم » لم يشر فى « الفهرست» الى ترجمة ابن المقفع لكتب أرسطاليسية (٣) •

---

(١) انظر مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور لمدخل ابن سينا الذى نشرته وزارة المعارف (التربية والتعليم بمصر) ص ٤٧ وما بعدها فى حديثه عن ايساغوجى وأثره فى العالم العربى ، وقد شاع ايساغوجى فى العصور الوسطى : ونقل حول القرن الخامس الميلادى الى اللاتينية والسريانية وعن الاخيرة ترجم الى العربية وكثرت شروحه بها .

(٢) كان « بول كراوس » مدرسا فى كلية الآداب بجامعة القاهرة وقد انتحر عام ١٩٤٥ .

(٣) انظر مقال كراوس (الذى نشر فى المجلد الرابع عشر) (عام ١٩٢٣) بمجلة الدراسات الشرقية مترجما للعربية فى كتاب الدكتور عبدالرحمن بدوى « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » (١٩٤٠) ص ١٠١ وما بعدها .

ترجمت البحوث المنطقية الى العربية على أى حال ، لأن المنطق كان ضروريا لمساعدة أهل الجدل فى مناقشتهم الدينية ورد شبهات خصومهم ودفع حملاتهم على الاسلام .

ومع أن الاسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثرا ملحوظا الا أن من بينهم من كان له استقلاله فى تفكيره المنطقى ، وليس أدل على هذا من قول ابن سينا فى مقدمة « منطق المشرقيين » : « لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو الف ... » ويقول انه مع اعتزازه بمنطق المشائين « أكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ... الخ » (١) .

وقد كان لبعض مفكرى الاسلام موقف ازاء هذا المنطق الأرسطاطاليسى . يشهد بهذا كتاب « نصيحة أهل الأيمان فى الرد على منطق اليونان » لابن تيمية ، وكتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطى ، وسنرى بعد قليل كيف حمل بعض مفكرى الاسلام على هذا المنطق حتى أفتى بعض المتزمتين من شيوخهم بتحريم تعلمه وتعليمه !

وقد أشرنا فى مطلع حديثنا عن علم المنطق الى أن أرسطو اعتبره آلة للعلوم بينما اعتبره الرواقية جزءا منها ، وأحيا المشكلة الاسكندر الأفروديسى حين تولى الدفاع عن رأى أستاذه ، وأخذ المناطقة بعده يثيرون هذا الاشكال حين تردد صداه فى العالم العربى ، ولخص « التهانوى » (٢) الخلاف الذى أثاره فى هذا المشتغلون بالمنطق من الاسلاميين فقال :

اختلفوا فى أن المنطق من العلم أم لا ، فمن قائل انه ليس بعلم فهو ليس بحكمة عنده اذ الحكمة علم ، ومن قائل انه آلة للعلوم الفلسفية ، ومن قائل انه جزء منها وآلة لها فى آن واحد ... الى اخر ما يرويه التهانوى .

---

(١) ابن سينا : منطلق المشرقيين ص ٢ و ٣ .
(٢) انظر التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون .

ومن ذلك ما نراه عند الاسلاميين . فالفارابى يشير فى « الثمرة المرضية » الى أن المنطق جزء من الفلسفة . ولكنه يعود فيقرر ان قوانين المنطق تستخدم فى امتحان المعقولات كما تستخدم الموازين والمكاييل فى قياس الأجسام (١) . ويصرح الغزالى بأن المنطق كالميزان والمعيار للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان ولا الربح من الخسران . ويسميه تارة علم الآلة وأخرى علم الميزان(٢) أما اخوان الصفا فقد اعتبروه — فى الرسالة الأولى — جزءا من الفلسفة (٣) : ثم عادوا فى الرسالة العاشرة فاعتبروه آلة لها (٤) ! ويعرض ابن سينا لمعالجة هذه المشكلة فيصرح فى منطق المشرقيين بأنه آلة اذ يقول : العلم الذى يطلب ليكون آلة قد جرت العادة فى هذا الزمان وفى هذه البلدان أن يسمى علم المنطق (٥) ، ولكنه يعود فيتناوله فى فصل طويل فى مدخله (فى الشفاء) وينتهى الى أنه جزء من الفلسفة وآلة لها معا ، ثم يعلن أن « المشاجرات التى تجرى فى مثل هذه المسألة فهى من الباطل ومن الفضول ، أما من الباطل فلانه لا تناقض بين القولين ، فان كل واحد منهما يعنى بالفلسفة معنى آخر ، وأما من الفضول فان (الشغل) بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدى نفعا (٦) .

والواقع أن هذه الحيرة التى وقع فيها مفكرو الاسلام مرجعها الى أنهم كانوا يتراوحون فى نظرتهم الى المنطق بين موقف أرسطو وموقف الرواقية منه .

نفور العرب المتزمتين من المنطق :

أقبل المسلمون على ترجمة الفلسفة القديمة — ولا سيما اليونانية —

---

(١) الفارابى : احصاء العلوم ص ٥٤ .
(٢) معيار العلم (١٩٢٧) ص ١٢ .
(٣) اخوان الصفا فى الرسالة الاولى ج ١ ص ٢٢ .
(٤) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٢ — ٣١٣ .
(٥) ابن سينا : منطق المشرقين ص ٥ طبعة السلفية (١٩١٠) .
(٦) ابن سينا : المدخل (السالف الذكر ص ١٢ — ١٦ . وقارن المقدمة ص ٥٢ وما بعدها) .

واضطلعوا بدراسة مذاهبها شرحا وتعليقا — ولكن المتزمتين منهم — من أهل السنة خاصة — قد حذروا من الخطر الذى يهدد الدين من جراء علوم الأوائل . وحاربوا المنطق « اليونانى » فى غير رفق ولا هوادة ، لأن طرق الفلسفة الأرسططاليسية كانت عندهم خطرا على صحة العقائد الايمانية . ومن هنا ذهب غير المثقفين الى القول بأن « من تمنطق تزندق » ! .

ومن معسكرات المتكلمين — معتزلة كانوا أو أشاعرة — صدرت كتب كثيرة تهاجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص ككتاب الرد على أهل المنطق للنوبختي وغيره — واتهم اخوان الصفا — فى الجزء الرابع من رسائلهم — المعتزلة — وفى اتهامهم بعض الغلو — بأنهم يعتبرون المنطق والطبيعيات كفرا وزندقة — وان كان هذا لا ينفى القول بأن بعض أئمة الدين قد حسن ظنهم بالاشتغال بالمنطق ، وأنهم انتفعوا به فى خدمة الكلام والدراسات الدينية .

وكذلك الحال فى الغرب الاسلامى ، أمر المنصور بن أبى عامر — بعد موت الخليفة سنة ٣٦٧ هـ — باحراق كتب المنطق والنجوم ، بينما أيد المنطق من أهل السنة بعض المتحمسين من أمثال ابن حزم . ولعل من آثار هذه الحملات التى عاناها المنطق أن أخفى الغزالى اسم المنطق من عناوين كتبه اتقاء لضيق أهل السنة والجماعة ، فجعل كتبه « معيار العلم » و « محك النظر » و « القسطاس » وعرض له فى مقدمة « المستصفى » ومقدمة « مقاصد الفلاسفة » وأبان عن منفعته لوجود البحث الدينى كما فعل ابن حزم وان كان — الغزالى — قد برم به فى « محك النظر » وحذر فى « المنقذ » من التسرع فى الوقوع فى الكفر استنادا الى زندقة أهل المنطق !

بل بلغت معارضة المنطق أوجها بعد الغزالى ، فأمر الحاجب المنصور الذى اغتصب ملك هشام بن الحكم باحراق كتب الفلسفة والمنطق تقربا وزلفى للمتزمتين من رجال الدين ! وتجلى نفور المتأخرين

من الملتزمين من الفلسفة والمنطق فى فتوى ابن الصلاح الشهرزورى المتوفى سنة ٦٤٣ هـ وقد أفتى فيها بتحريم الفلسفة والمنطق ! وفيها يقول : « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة . ومدخل الشر شر . وليس تعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة والمجتهدين والسلف الصالحين ... » !! بل لعله غمز « الغزالى » حين قال فى هذه الفتوى « وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة ... الى آخر فتواه (١) » .

والى جانب مثل هذه الفتاوى ذهب بعض مفكرى الاسلام الى امكان الاستغناء عن علم المنطق ، بل ذهبوا الى أنه قد يعوق انطلاق الفكر السليم ! قال « ابن خلدون » المتوفى عام ٨٠٨ هـ — ١٤٠٦ م « ان كثيرا من فحول النظار فى الخليقة يحصلون على المطالب فى العلوم بدون صناعة المنطق ولاسيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله فان ذلك أعظم معنى ، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فيفضى بالطبع الى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه من دون أمر صناعى » والى مثل هذا ذهب ابن سينا والغزالى وغيرهما ، ولكن مزاولة المنطق تقتضى الحذر من الخطأ فى دلالة الألفاظ على المعانى ثم معرفة القوانين فى ترتيب المعانى وغير هذا مما يتعرض العقل للخطأ فيه ، ولهذا نصح ابن خلدون كل من أشكل عليه الأمر وعرض له الارتباك فى الفهم أن يتجنب قوانين المنطق قائلا له : اخلص الى فضاء الفكر الطبيعى الذى فطرت عليه وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك منه للغوص على مرامك منه ... » حتى تشرق أنوار الفتح من الله (٢) .

على أن هذه الحملات لم تمنع من وجود أنصار للمنطق حتى بين خصوم الفلسفة — كالغزالى — الذى كان يصرح بأن من لا يعرف

---

(١) انظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ ص ١٢٠ — ١٢٢ ومصادره .

(٢) مقدمة ابن خلدون فصل الصواب فى تعلم العلوم وطرق افادته (ص ٤٩٠) .

المنطق لا ثقة بعلمه . وأباح الاشتغال به لأن « المنطقيات » لا يتعلق شيء منها بالدين نفيا واثباتا (١) وكذلك تاج الدين السبكى الشافعى — المتوفى سنة ٧٥٦ — الذى خاصم الفلسفة وعادى المتأخرين من المتكلمين ممن مزجوا كلامهم بالفلسفة . ووافق فى كتاب « مفيد النعم ومبيد النقم » على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشيخة مشايخنا — فيما يقول — بتحريم الاشتغال بالفلسفة ! ومع ذلك رأى اباحة الاشتغال بالمنطق متى اطمأن المشتغل به الى قواعد الشريعة فى قلبه !

بل لعل علوم القدماء — فلسفية أو غير فلسفية — لم يجد علم منها من اقبال المسلمين وكلفهم بدراسته ما وجد المنطق اليونانى ، وما نراه فى العربية من سيل المصنفات والشروح والتعليقات المنطقية أعدل شاهد على ما نقول ، وشيوع هذه المصنفات فى لغة العرب قد أغنانا عن تلخيص الأبحاث التى يتناولها فى العادة علم المنطق .

المنطق عند المحدثين :

أما فى الغرب فقد ذكرنا فى الفصل الثانى من الباب الاول أن أرسطو ان كان قد اهتم بالقياس فانه فطن الى الاستقراء الذى انتهى اليه المحدثون ولكنه لم يتوسع فى بيانه . وغاية القياس على ما عرفنا عدم تناقض الفكر مع نفسه ، فالنتائج فيه تكون صادقة بالقياس الى المقدمات التى افترضت صحتها مجرد افتراض فيما يقول نقاده ، وقد تكون — هذه النتائج — على غير اتفاق مع الواقع ، ومن أجل هذا ضاق به المحدثون لأنه عقيم مجدب لا يكشف عن جديد لان النتائج فيه متضمنة فى مقدماته ، وشرط الاستدلال أن يكشف عن علم جديد والا كان عبثا لا يجدى ولا يفيد .

جد المحدثون فى اصلاح هذا النقص وانتهت محاولاتهم الى مناهج

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٩١ طبعة ثانية ١٩٣٤ .

أهمها : (١) وضــع الاستقراء الذى يرقى الى المقدمات الكلية بمشاهدة الجزئيات . فيضمن بهذا صحة هذه المقدمات ولا يفترض صدقها مجرد افتراض (٢) الاستنباط الذى جعل المقــدمات أفــكارا بسيطة تدرك بالحدس ويؤمن الزلل فى معرفتها ، ومنها يتوصــل الباحث الى نظرياته — كما عرفنا من قبل (٣) استحداث تعديلات اقترحها الوضعيون كما سنرى بعد قليل (١) .

واشتد اهتمام الباحثين بابتداع مناهج للبحث عن الحقيقة ومحاولة التوصــل الى القوانين العامة ، وانتهى هذا فعلا باضافة بحث جديد فى المنطق سمى بمناهج البحث العلمى Methodology وهو المنطق التطبيقى أو منطق العلوم فيما يسمونه .

وقد عرفنا عند الحديث على منهج البحث فى الفلسفة فضل بيكون فى وضع أساس المنهج التجريبى الحديث ، وأشرنا الى أن أظهر وجــوه النقص فى منهجه الاستقرائى أنه جعله طريقة لبيان صــور الظواهر لمعرفة الخواص الذاتية للاشياء ، فدخله عنصر ميتافيزيقى ســاء التجريبيين بعده ، ولكن الذين أعقبوه قد تفادوا هــذا النقص ، واهتم « چــون ستورت مل » خاصــة بوضع قوانين الاستقراء التجريبى على النحــو الذى أسلفناه (٢) .

وأما منهج الاستنباط كما وضعه ديــكارت فقد توســع فيه الذين أعقبــوه من أمثــال ليبنتز ، يتلخص المنهج فى أن يبدأ العــالم بتعريف الألفاظ التى يستخدمها فى بحثه ، ثم يفترض عــدة فروض (من مسلمات أو بديهيات أو مصــادرات) يستنبط منها نظريات تلزم عنها ، ويــكون صوابها بالقياس الى المقــدمات التى افترض صحتها لا بالقيــاس الى الواقع ، وقد أراد أصحابه اصلاح الاستدلال القياسى بايجاد صلة بينه وبين الاستدلال الرياضى ، وجعل الثانى أساسا للاول ، وانتهت هــذه

---

(١) ليس هناك شيء اسمه المنطق الوضعى ، كل ما فى الامر مجرد تعديلات طفيفة ادخلها الوضعيون على المنطق التقليدى القديم .

(٢) انظر الفصل الثاني من الباب الاول عن مل ، ومنهج بيكون .

النزعة بظهور المنطق الرياضي Logistic والرمـزى Symbolic Logic أو الجبرى Algebra Logic أو الرياضي Mathematical Logic أو اللوغارتمى Algorithmic Logic (١) وان لم تكن هذه الحدود واحدة بالمعنى الدقيق (٢) ، وأكبر ما يميزه أنه منهج جـديد فعال فى المنطق الصـورى .

وقد أريد بهذا الحد Logistic, Logistique قديما فن الحساب أو الحساب العادى ثم أغفل هذا المعنى واستخدم اللفظ حديثـا بمعنى المنطق الرمزى ، وكان هذا عندما انعقد مؤتمر الفلسـفة الدولى عـام ١٩٠٤ International Congress of Philosophy واقترح اسـتخدام اللفظ بهذا المعنى «ايتلسـون» Itelson و«لالاند» Lalande و «كوتورا» Louis Couturat — ١٩١٤ كل منهما مستقلا عن الآخر) .

واتجه هـذا المنطق الرياضى الى التعبير عن النسـب والروابط التى تقـوم بين حدود القضايا برموز واشارات توصلا الى الدقة التى تمتاز بها العلوم الرياضية .

وظن دعـاة هذا المنطق فى أول أمرهم أنه سيقضى على منطق القياس القديم ويأخـذ مكانه ، ثم بدا لهم بعد ذلك أنه يقـوم على الاستدلال القياسى ويتفادى ما فيه من نقص ، ونجح أتباعه فى محاولتهم اقامتـه لأن المنطق والرياضة يتفقان فى أنهما صـوريان ـــ مهمتهما وضع قوانين شكلية لعمليات فكرية . وقد استخدمت الرموز فى المنطق ، ومـع أن ديكارت قد حـول الهندسـة الى هندسـة تحليلية حين طبق عليها الجبر ليتخلص من غموض الألفاظ واضطراب العبارات ، فانه ظل يستخدم الالفاظ العبارات ، فحاول « ليبنتز » وغيره أن يتفادوا هذا النقص ، وكان « ليبنتز » واسع العلم بالرياضـة شديد الاعجاب بها ـــ كما كان

(١) نسبة الى الخوارزمى كما أشرنا من قبل .

(٢) قيل أن المنطق الرمزى أو الرياضي قد بدأ على يـد أفلاطـون قديما : انظر سارتون Sarton فى ترجمتنا العربيـة ج ٣ « أفلاطون والاكاديمية » فى كتاب تاريخ العلم .

أستاذه ديكارت — وحاول أن يطبقها على مختلف العلوم من طبيعة وأخلاق وميتافيزيقا ومنطق . ولم تنجح المحاولة الا فى المنطق نظرا لاتصاله الوثيق بالرياضة .

ونزع « ليبنتز » الى ايجاد لغة عامة باستخدام الرموز فى التعبير عن الأفكار . فتتحول المناقشات الى نوع من الحساب ينقذنا من لبس الالفاظ وغموض العبارات ، فان اللغة العادية غامضة مبهمة ، ولغة الشعوب المتمدينة قد تصلح فى التعبير عن الحقائق المعقدة فى صيغ موجزة، ولكنها لا تصلح للتعبير عن الأفكار تعبيرا بسيطا واضحا ، واذن فالرموز ضرورية فى التماس الدقة من ناحية ، والتجريد الذى يسلم الى التعميم من ناحية أخرى ، ومن هنا قيل ان « ليبنتز » هو أول مؤسس المنطق الرياضى وان كان قد اخفق فى تحقيق الكثير من الآمال التى طافت برأسه .

وأهم شروط الرمز المنطقى أن يكون وجيزا Concise على قدر الامكان حتى يتسنى فهمه من غير مشقة ، ولكى يسهل استنباط النتائج وفقا لعملية آلية mechanical يقل فيها التفكير الى أقصى حد ممكن ، والرموز التى تدل على التصور بدل التلفظ تقود العقل الى الأفكار مباشرة وتساعد على مواصلة التحليل الى نهايته ، فليس الغرض من استخدام الرموز ترجمة الكلمات التى تستخدم فى العمليات العقلية ، بل تستخدم الرموز للتعبير عن الأفكار مجردة من مادتها ، وبذلك يتحقق المثل الأعلى لصورة التفكير المجرد من مادته ، وهذا هو غرض المنطق وغايته .

وتعاقب الباحثون فى هذا المجال الجديد كل يساهم فى اثرائه بنصيب ، ولسنا بصدد استقصاء جهودهم أو الاطالة فى عرض مذاهبهم واحدا بعد واحد ، وحسبنا أن نشير الى « چورج بول » + ١٨٤٦ G Boole المؤسس الثانى للمنطق الرياضى ، وأول من وضع اللوغاريتم المنطقى Logical algorithm فى أوربا (١) فى كتابه «بحث فى قوانين الفكر

---

(١) اذ سبقه الى ذلك الخوارزمى ومفكرو العرب كما عرفنا من قبل .

An Investigation on the Laws of Thonght 1851 فعرفت فى المنطق الرياضى العمليات الحسابية والمعادلات والرموز حتى سمى هذا المنطق بالجبر المنطقى (١) . وتلاه « جيفونز » W.S. Jevons الذى رد العمليات الرياضية الى المنطق و « ڤن » J. Venn و « پيرس » و « شرويدر » E. Schroeder وكان هؤلاء وغيرهم أصحاب الفضل فى التمهيد لاقامة المنطق الرياضى فى شكله النهائى الذى أصبح على يد أمثال « برتراند رسل » B. Russell و « وايتهيد » Whitehetd اللذين وضعا كتابهما القيم بأجزائه الثلاثة « مبادىء أو أصول الرياضة » Principia Methematica وضمناه قواعد هذا العلم الجديد ، وردا فيه أصول الرياضة الى مبادىء منطقية أساسية ، وأرجعا مبادىء المنطق الى عدة فروض تستنبط منها جميع أصول المنطق والرياضة معا (٢) . وهكذا تابع المعاصرون مواصلة هذه الجهود حتى اكتمل المنطق الرياضى فى صورته الراهنة .

تعديلات فى المنطق عند الوضعيين :

أشرنا فى حديثنا عن محاولات المحدثين فى المنطق الى أن بعضهم قد استحدث تعديلات جعلت المنطق لايعنى بماينبغى أن يكون عليه التفكير السليم ، ذلك أن أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة قد استبعدوا من مجال البحث العلمى العلوم المعيارية ومنها المنطق ، وكان المنطق التقليدى يعتبر جزءا من الفلسفة أو أداة لها ، أو جزءا منها وأداة لها كما أشرنا من قبل ، أما المنطق عند الوضعيين فهو الفلسفة نفسها ، لأن الفلسفة عند أتباع الوضعية المنطقية هى مجرد تحليل منطقى للالفاظ

---

(١) كان جورج بول استاذا للرياضة فى Queen's College, Cork ولكنه اشتهر بأنه منشيء جبر منطق القرن التاسع عشر . وكتابه Mathematical Analysis of Logic ظهر عام ١٨٤٧ اما كتابه المذكور فى نص حديثنا فقد ظهر كاملا عام ١٨٥٤ .

(٢) وضع رسل كتبا أخرى مثل « مبادىء الرياضة » Principles of Mathematics ومقدمة الفلسفة الرياضة Intr. to the Mathematical Philos.

والعبارات لمعرفة مضمونها . وليس وراء هـذا التحليل شيء يمكن أن نسميه فلسفة . اذ أن الفلسفة التقليدية ـ الميتافيزيقية ـ قد استبعدت من مجالات البحث على اعتبار أن قضاياها غير ذات معنى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه بالتجربة الحسية . ومعنى هذا أن المنطق التقليدى الذى كان منهجا للبحث فى موضـوعات الفلسـفة قد أصبح على يـد الوضعيين المنطقيين أداة لتحليل قضـايا العلوم . ومن هنـا كانت أهميته للعلوم التجريبية بوجه خاص .

وقد كان المنطق التقليدى يصف القضـايا والعبـارات بالصـدق أو بالكذب . أما هذا المنطق الوضعى فقد اسـتحدث وصـفا جديدا لعبارات تشـبه القضـايا العلمية وليست منهـا ، هى شـبه قضـايا pseudo propositions لأنها لا يمكن التحقق منها بالحس ، ومن ثم كانت « غير ذات معنى » لا صادقة ولا كاذبة ، وكان لهذا خطـره فى استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجـال البحث ، واستبعدت بالتالى كل الألفاظ والعبارات التى لا ترتد الى الحس ، وبذلك اختفى جوهر الشيء أو طبيعته أو ماهيته أو نحـو هذا مما لا يمكن اختباره بالحس ، وأصبح مفهوم الشيء قائمـا فى صـفاته الحسية ، وافتقـد « الاسم الكلى » مفهومه الذى يميزه من أفراده ... الى آخـر هـذا الذى كان له خطره الملحوظ فى البحث الفلسفى كله (١) ، ولعـل فى دراساتنا السالفة للتجريبية المنطقية فيما سلف من مناسبات ، ما يكفى لفهم هذا المنطق الوضعى بوجه عام .

واذا نحن تجاوزنا عن المعنى التقليدى للمنطق ، استطعنا أن نقـول أن المحدثين قد عرفوا الى جانب المنطق الصـورى والمنطق الاستقرائى والمنطق الوضعى أنواعا أخـرى كالمنطق الابستمولوچى الذى يبحث فى مادة المعرفة عامة من حيث علاقتها بالمسائل المنطقية . والى « كانط » Kant يرجع الفضل فى عزل أبحاث المنطق عن نظرية المعرفة ، كمـا عرف المحدثون المنطق السيكولوچى الذى يعتبر أهله المنطق جزءا من

---

(١) انظر ما قلنا فى الموازنة بين الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية ب ١ ف ١ .

علم النفس لأن التفكير السليم ـ وهو موضوع المنطق ـ ليس الا ظاهرة من الظواهر العقلية (١) •

وادخال المنطق فى دائرة البحث السيكولوجى يتعارض مع اعتبار المنطق علما معياريا ، لأن علم النفس علم وضعى يبحث فى الظواهر الوجدانية والعقلية كما هى بالفعل لا كما ينبغى أن تكون • ولكن المنطق ـ كغيره من العلوم المعيارية كالجمال والاخلاق ـ قد غزته النزعة التجريبية فرفض أصحابها اعتباره علما معياريا يضع القواعد التى ينبغى أن يسير التفكير بمقتضاها ، وذهبوا الى القول بأنه علم وضعى مهمته أن يصف التفكير العلمى ويفسره كما هو الواقع لا كما ينبغى أن يكون •

وجه الحاجة الى المنطق :

بقى أن نعقب بكلمة فى الرد على الذين حملوا على المنطق من أمثال ابن خلدون عسى أن يتضح وجه الحاجة اليه :

ان المعرفة التلقائية التى تحدث عنها أمثال ابن خلدون قد تقود الى الزلل ، ويحتاج الانسان الى أن ينظم شتاتها فى قوانين عامة ، وقد يحدث أن يتوصل الانسان الى نتائج صحيحة دون أن يدرس قوانين المنطق ، ولكن هذا ليس دليلا على امكان الاستغناء عن المنطق حتى فى المسائل المعقدة ، وقد صرح « ابن سينا » بما يشبه ذلك فرأى أن الفطرة اذا أصابت كانت كرمية من غير رام ، والقول بالاقتصار عليها يفضى الى الغاء العلم والصناعات ، والدليل على أنها لا تكفى هو تعدد المذاهب واختلاف الناس فيما بينهم ومناقضة الانسان لنفسه ••• (٢) •

هذا الى أن المنطق لا تقتصر مهمته على الابانة عن مواضع الخطأ وأسبابه ، ولكنه يضع القوانين العامة التى ينبغى أن يسير التفكير

---

(١) Cf. Külpe, p. 42-6.

(٢) ابن سينا : المدخل ص ١٩ •

بمقتضاها ، وقول القائلين ان الناس يستخدمون المنطق فى أحاديثهم ومناقشاتهم دون أن يدرسوا قوانين المنطق . يذكرنا بالسيد جوردان — فى احدى مسرحيات « موليير » — حين استكتب أديبا خطابا غراميا يرسله الى صديقة له وسأله الأديب ان كان يريد الخطاب شعرا أم نثرا ! والتبس الامر على جوردان — وكان أميا — فسأله عن معنى النثر ! فلما عرفه عجب لأنه قضى من حياته أربعين عاما يتكلم النثر وهو لا يعرف ذلك !

وقد رد الفارابى على الذين زعموا أن التدرب على الكلام والجدل والهندسة فيه غناء عن المنطق فقال : ان من يقول هذا كمن يزعم أن التدرب على استظهار الأشعار والخطب والاكثار من روايتها يغنى فى تقويم اللسان ومعرفة قوانين النحو واعراب كل قول ، ومن زعم أن المنطق فضل لا يحتاج اليه كل انسان ، اذ قد يوجد من الناس فى زمن ما رجل « كامل القريحة لا يخطىء الحق أصلا من غير أن يكون قد علم شيئا من قوانين المنطق » كقول من يزعم أن النحو فضل لا يحتاج اليه كل انسان ، اذ قد يوجد بين الناس من لا يلحن أصلا دون أن يكون قد تعلم شيئا من قوانين النحو (١) .

ورد الفارابى فيما يبدو ضعيف ، وأصدق منه قول ابن سينا ان الذوق السليم يغنى عن العروض فى قرض الشعر ، والفطرة البدوية قد تغنى عن النحو العربى ، أما صناعة المنطق « فلا غنى عنها للانسان المكتسب للعلم بالنظر والروية ، الا أن يكون انسانا مؤيدا من عند الله ... » (٢) وفى الفقرة الأخيرة لمحة صوفية لا تخفى .

ويقول « جون ستورت مل » : لو وجد علم المنطق أو كان من الممكن أن يوجد لكان مفيدا لا محالة ، ولو وجدت القواعد التى تطابق كل عقل وتتلاءم مع كل ظرف وكان استدلالها صحيحا ، لكان الذى

---

(١) قارن الفارابى : احصاء العلوم ص ٥٨ — ٦٢ .
(٢) ابن سينا فى المصدر السالف ص ٢٠ .

يلتزم مراعاتها أدنى الى الحق ممن يجهلها . ومن المسلم به أن العلم قد يتقدم بغير قوانين المنطق لأن أحكام الناس قد صحت قبل أن توضع هذه القوانين ، أو صدقت أحكام الكثيرين فى كثير من الحالات من غير أن يلتزموا مراعاتها ! وقد أنجز الكثيرون أعمالا ميكانيكية لها خطرها قبل أن يلموا بقوانين الميكانيكا ، ولكن هناك حدا تقف عنده قدرة الميكانيكيين على تحقيق هذه المشروعات بغير الالمام بقواعد الميكانيكا . وكذلك قدرة المفكرين على التفكير السليم دون استخدام قوانين المنطق ، وما من شك فى أن فى الدنيا من صفوة الناس من أوتى من العبقرية ما يمكنه من أداء أعماله دون قوانين المنطق ، وبنفس الطريقة التى كان ينتظر أن ينجز بها هذه الأعمال لو ألم بهذه القوانين والتزم مراعاتها فى أعماله ولكن جمهرة الناس محتاجون الى أن يفهموا نظرية الشىء الذين يقومون بعمله ، أو أن تكون لديهم قواعد وضعها لهم الذين عرفوا هذه النظرية . وفى تقدم العلم من أبسط مشاكله الى أعقدها وأكثرها غموضا ، كانت كل خطوة من خطواته يقابلها تقدم فى أفكار المنطق وقوانينه وضعها الممتازون فى التفكير ، سبقت تقدم العلم أو سارت معه جنبا الى جنب ، واذا كان الكثير من العلوم المعقدة لم يزل بعد فى حالة اضمحلال ونقص ، واذا كانت العلوم التى يلوح أنها نضجت واكتملت لا تزال مثار جدل بين المفكرين ، فان مرد هذا الى أن الأفكار المنطقية لم تشمل هذه العلوم بعد ، أو لم تصل الى الدقة المطلوبة (١) .

ويقول « چيفونز » فى مقارنة يعقدها بين فائدة المنطق ومنفعة الرياضة ، ان التلميذ الذى يضطر الى معرفة مسائل الرياضة لن يستخدمها فى حياته بعد ، ولكن الذين يقومون بالاشراف على تعليمه يهملون تعريفه بقوانين التفكير والاستدلال ، فيكون على جهل بها مع أنها تتصل بتفكيره فى كل ساعة ، واعتمد « چيفونز » على تجربته فى التعليم ولاحظ فى ضوئها أن حل المسائل المنطقية ومزاولة الجدل

---

(١) J.S. Mill, System of Logic, p. 6. (الفقرة السادسة من المقدمة) .

والكشف عن المغالطات هو مران للعقل لا يقل فى منفعته عن عمليات الجمع وحل المسائل فى شتى فروع الرياضيات (١) .

ويقول « چيفونز » فى كتاب آخر (٢) — انه لا ينكر أن العقلى الممتاز له حظه من المنطق النظرى الذى يترقى فى الكثير من الحالات بالدراسات الرياضية . ولكن تجربته فى التدريس وفى امتحانات الطلبة قد أقنعته بقيمة المنطق . وقد أكد هذا « دى مورجان » (٣) -|- ١٨٧١ A. de Morgan — — وهو رياضى ممتاز رأى طوال اشتغاله بالرياضة ضرورة الاهتمام بالتمرينات المنطقية كما يهتم الرياضيون بالتمرينات الرياضية (٤) . ولا يضير المنطق أن تكون منفعته العملية غير مباشرة ، فان الادراك الواضح لشروط التفكير السليم يعين العقل على التعود على النقد وتحسس المغالطات .

هذه فكرة مجملة عن المنطق وتاريخه ، وعقبنا بها على الحديث عن طبيعة الحق ومقاييسه . على اعتبار أن المنطق يبحث فى صواب التفكير وخطئه . ويضع القوانين التى يمتحن بها صدق المعقولات حتى سمى بعلم الميزان .

---

(١) Jevons, Elementary Lessons in Logic

(٢) قارن : Jevons. Studies in Deductive Logic

(٣) كان من أساطين الرياضة والمنطق بين الانجليز ، وكان أستاذا للرياضة فى College University بجامعة لندن ، وكتابه فى « المنطق الصورى » Formal Logic الذى ظهر عام ١٨٤٧ يتضمن أفكارا فى جبر المنطق تشبه أفكار « جورج بول » وان كانت أقل منها دقة واحكاما .

(٤) قارن : Welton and Monahan. Intr. to Logic ص ١٠ بوجه خاص .

مصادر الفصل

بالاضافة الى المصادر المذكورة فى عوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على :

Joseph W.H. An Introduction to Logic
Johnson, W.E., Logic
Stebbing. S.. A Modern Intr. to Logic
Creighton, An Introductory Logic
Bradley. F.H., Principles of Logic
Cohen and Negel, Introduction to Logic
Port Royal Logic فى نسخته الانجليزية أو الفرنسية
Ayer, A.J., Language, Truth and Logic
Keynes, J.N. Formal Logic
Lewis, C.I., A Survey of Symbolic Logic
Lewis and G.H. Langfod, Symbolic Logic (1932)
Langer S.K., An Introduction to Symbolic Logic (1937)
Metk ed., of : R. A Hundred Years of British Philosophy, Part II, Ch. V. (Mathematical Logic). 1938.
Quine W. V. (1) Mathematical Logic (1940)
وفيه مجموعة كبيرة من المصادر
(2) Elementary Logic (1931)
Tarski, A.. Int. to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences (1914).
Logistic (in : Encyc. Brittanica)
Kneale W., (1) Boole and the Revival of Logic
(2) Probability and Induction
Venn, J., Symbolic Logic
Churchman. C.W., Elements of Logic and Formal Science
Madkour, I., L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe (Paris 1934).
Frank. Esquisse d'une histoire de la logique
Goblot, Traité de Logique
Emmanuel Leroux, Le Pragmatism American et Anglais, Paris 1922.

وفى المنطق مؤلفات عربية حديثة لها وزنها العلمى ، فى مقدمتها كتب : المرحوم محمود قاسم وعبدالرحمن بدوى وزكى نجيب محمود وعلى النشار ويحيى هويدى ومحمود فهمى زيدان ومحمد مهران وغيرهم من الزملاء .

الفصل الثالث

الخير وعلم الأخلاق

(أ) الخير

طبيعة الخيرية ومقاييسها ـ مذهب الحدسيين (أو المثاليين) : (١) المستوى كشيء خارج عن العقل ـ (٢) المستوى قائم فى طبيعة العقل ـ مذهب الغائيين : (١) مذهب اللذة ـ (٢) مذهب الطاقة أو المذهب الحيوى : (ا) مذهب الطاقة الغيرى ـ (ب) مذهب الطاقة الانانى ـ (ج) مذهب الزهد والتنسك ـ تعقيب .

كان للبحث فى الخير والمقاييس التى تصطنع فى التمييز بينه وبين الشر مكانه الملحوظ فى التفكير البشرى منذ أقدم العصور ، واتسعت شقة الخلاف بين الباحثين فى تصورهم لطبيعة الخيرية ومقاييسها . وتمشيا مع منهج البحث الذى اصطنعناه فى معالجة القيم الثلاث نجمل فى هذا المقام أظهر المذاهب التى وضعت فى طبيعة الخير ومقاييسه .

طبيعة الخيرية ومقياسها :

عرف تاريخ التفكير الأخلاقى فى فهم الخيرية وتحديد مقياسها اتجاهين متباينين ، يتمثل أولهما فى نظرية الحدسيين (من المثاليين) Intuitionai Theory ويبدو ثانيهما فى نظرية الغائيين Teleological Theory ـ ومنهم التجريبيون من الأخلاقيين .

فأما الحدسيون فيرون أن الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادىء مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان ، وتمشيا مع هذا الرأى يقولون ان المستوى Standard أو المقياس Criterion الذى تقاس به الخيرية ويميز به بين الأفعال الخيرة والافعال الشريرة ثابت لا يتغير بتغير الظروف والاحوال ، مطلق من قيود الزمان والمكان .

وأما التجريبيون من الغائيين فيعكسون آية الاتجاه الحدسى ، اذ

يقولون ان الخير والشر والحق والباطل مجرد أفكار اصطلح عليها الناس في ضوء التجارب التي يعيشونها والظروف التي تسود حياتهم ، ومن هنا اختلفت باختلاف الناس . وخضعت لأهداف التطور الذي يتحكم في سائر الظواهر الاجتماعية .

ومع هؤلاء غائيون آخرون يقولون بالخير الأقصى وهو مقصد الناس في كل زمان ومكان ويراد به السعادة فيما قال أرسطو قديما .

مذهب الحدسيين (المثاليين) :

اتفق الحدسيون في الخصائص العامة التي تحدد طبيعة الخيرية ومقياسها على النحو الذي أسلفناه ، ولكنهم اختلفوا في تصور مستوى الخيرية فاعتبره بعضهم خارجا عن طبيعة العقل ، ورآه غيرهم قائما بها ملازما لها :

١ ـ المستوى كشيء خارج عن العقل :

ويتمثل الرأي الأول فيمن قالوا ان مستوى الخيرية مبدأ ثابت لايتغير، وأنه يقوم خارج العقل البشري مستقلا عنه ، ويتفرع الاتجاه بدوره الى صورتين :

تبدو أولاهما فيمن يرون أن مستوى الخيرية قائم في طبيعة الأفعال الانسانية ذاتها ، وقد نهض بالدفاع عن هذا الرأي « كدويرس » + ١٦٨٨ R. Cudworth وغيره من أفلاطونيي كمبردج في القرن السابع عشر ، فرأوا في معرض الرد على هوبز Hobbes الذي رد الأخلاقية الى ارادة الحاكم المطلق ، أن الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل ارادة انسانية أو الهية ، لأن في طبيعة الفعل الخير ما يجعله خيرا وليس في وسع الانسان ـ ولا في وسع الله ـ أن يجعله شرا (١) !! والى ما يشبه هذا ذهب المعتزلة في الاسلام .

أما الصورة الثانية للمذهب الحدسي الذي يعتبر المستوى الاخلاقي خارجا عن طبيعة العقل البشري فتتمثل في رأي القائلين بأن الخيرية

---

(١) H. Sidgwick, Hist. of Ethics p. 170. وانظر كتابنا فلسفة الاخلاق ط ٤ عند الكلام على الاتجاه المثالي عند افلاطونيي كمبردج في الفصل الاول من الباب السادس .

مردها الى الله ، والخير خير لأن الله أمر به ، ومن الخطأ أن يقال ان الله أمر به لأن طبيعته خير . الى هذا ذهب « چيرسون + ١٣٣١ » L.B. Gerson و « دنز سكوت » + ١٣٠٨ Duns Scottus و « وليام أوكام » + ١٣٤٩ William Occam وغيرهم من متأخرى علماء اللاهوت، ناهضهم فى هذا أكبر ممثلى الكنيسة فى تلك العصور : « توما الأكوينى» وأيد ما يشبه رأى كدويرس ، ذهب أهل علماء اللاهوت فى أوربا السلف فى الاسلام ، من ثم قالوا ان مقياس الأخلاقية لا يقوم فى طبيعة الافعال بل فى ارادة الله (١) .

٢ – المستوى قائم فى طبيعة العقل :

أما مذهب الحدسيين الذى يرد مقياس الخيرية الى طبيعة العقل البشرى فيتمثل فى « عمانويل كانط » Kant ؛ يتفق مع غيره من الحدسيين فى أن هذا المستوى ثابت لا يتغير عام مطلق من قيود الزمان والمكان والظروف والأحوال ، ولكنه يخالف الحدسيين الذين أسلفنا ذكرهم فى رد هذا المستوى الى طبيعة العقل وعدم اعتباره مستقلا عنه على النحو الذى أسلفناه ، ان مستوى القيم الأخلاقية عند « كانط » مرهون بارادة الجنس البشرى ، ويتمثل مذهبه فى قوله فى أمره المطلق Categorical Imperative اعمل بحيث تستطيع أن تريد فى نفس الوقت أن تكون قاعدة سلوكك قانونا عاما للناس جميعا — وهذا قانون صورى لا يقوم على دوافع تستمد من التجربة ولا يهدف الى غايات ينشد تحقيقها وبهذا يصبح الواجب فى مذهبه هو العمل بمقتضى قانون عام ، وهذا القانون لا يصدر عن عاطفة — بالغا ما بلغ سموها — بل عن العقل العملى وحده ، والخيرية مرهونة بالباعث باعتبارها مجرد تقدير عقلى لمبدأ الواجب ، وليس لنتائج الفعل فيها حساب (٢) .

---

(١) Lecky, Hist. of European Morals. vol. II. وكذلك : Külpe, op. cit., p. 208. وانظر كتابنا : فلسفة الاخلاق ط ٤ ب ٦ ف ١ عن أفلاطونى كمبردج

(٢) Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Eng. Tans. by J. H. Paton Sec. I. especially p. 86 ff.
وقارن : Mackenzie, Manual of Ethics; Book II. ch. III.
وكتابنا : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها — ط ٤ فصل ٤ ب ٥

اتفق الحدسيون المثاليون فى رد الخيرية الى قوانين عامة مجردة تسمو على قيود الزمان والمكان . وجعل المستوى الاخلاقى الذى يميز به الخير والشر ثابتا لا يتغير ومطلقا لا يحد ، ولكنهم اختلفوا بعد هذا بين رده الى طبيعة الافعال الانسانية أو ارجاعه الى ارادة الله ، أو جعله قائما فى طبيعة العقل البشرى ، وهم على هذا الخلاف يعودون الى الاتفاق على ان خيرية الأفعال أو شريتها مرهونة ببواعثها مستقلة عن نتائجها وآثارها ـ على عكس ما ذهب التجريبيون عامة والنفعيون بوجه خاص (أى الطبيعيون من فلاسفة الاخلاق) .

مذهب الغائيين :

عكس جمهرتهم (ونعنى بهم التجريبيين) آية الاتجاه الحدسى فاهتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقى ، وردوا اليها ـ لا الى بواعث الافعال ـ كل قيمة خلقية ـ فكانوا فى هذا أشبه ما يكونون برجال القانون عند تقديرهم للمسئولية ـ وقد تجلى الاتجاه الغائى فى ثلاث صور نجملها فيما يلى :

١ ـ مذهب المنفعة أو اللذة Hedonism :

جعل أتباعه المنفعة أو اللذة غاية الأفعال الانسانية ومقياس خيريتها ، وفى طليعة الذين أيدوا هذا الاتجاه القورينائية والابيقورية قديما وأتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarnism حديثا (١) .

٢ ـ مذهب الطاقة أو المذهب الحيوى Energism :

ويعيب أتباعه مذهب اللذة لقصوره ووضوح تهافته ، ويجعلون الغاية التى تقاس بها خيرية الأفعال اشباع قوى الانسان وتنميتها الى أقصى حد ، وليست اللذة الا عنصرا واحدا من عناصر هذا الاشباع ،

---

(١) قارن كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الاخلاق ، وكتابنا : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها . فى الفصل الثانى والثالث من الباب الرابع عن مذهب المنفعة الفردية ومذهب المنفعة العامة .

فمذهب اللذة معيب لأنه يستبعد كل ما عدا اللذة من قوى الأنسان . كالتماس العلم والتضحية فى سبيل مبدأ أو حب المرء لأقرانه أو ابداع الفن وغير هذا كثير •

ويتمثل هذا المذهب فى صورتين :

(أ) مذهب الطاقة الغيرى Altruistic energism :

ينظر أتباعه الى قوى الفرد التي يراد اشباعها وتنميتها عن طريق السلوك الخير وبها يتميز الخير من الشر ، ينظرون اليها من حيث دلالتها الاجتماعية ، فصاحبه انما يعيش ويتحرك وسط مجتمع ، فمن واجبه أن يوجه نزعاته وقواه الى خدمة الآخرين ، وقد أيد هذا الرأى أفلاطون وأرسطو قديما ، وعاضده « پولسن Paulsen » فى كتابه : System of Ethics بل ان هذا هو اتجاه جمهرة الأخلاقيين قديما وحديثا :

(ب) مذهب الطاقة الانانى Egoistic Energism :

يرد أتباعه مستوى الخيرية الى التعبير عن رغبات الفرد وحاجاته من غير اهتمام — أو مع اهتمام ضئيل — بالظروف الاجتماعية ، وقوام الأخلاقية عند دعاة هذا المذهب صراع من أجل البقاء — بقاء الاصلح — فالطبيعة تعمل عن طريق توكيد الذات واقرار النزعات الفردية ، وكذلك ينبغى أن يكون تصرف الانسان ، وهكذا ارتفع صوت الانانية على صوت الغيرية ، وغلبت الأثرة بواعث التضحية ، وأكبر ممثلى هذا الاتجاه حديثا « فردريك نيتشه » F. Nietzsche (١) •

٣ — مذهب دعاة الخير الاقصي :

الذى يختار لذاته ، ويكفى وحده لاسعاد صاحبه ، وقد قال بذلك من القدماء سقراط وأفلاطون وأرسطو — وقد اتخذوا السعادة غاية قصوى لحياة الانسان •

---

(١) وقارن : Wright, What Nietzsche Taught وانظر كتابنا السالف الفصل الثالث من الباب الخامس •

مذهب الزهد والتنسك Asceticism :

هو نظرية سلبية فى تصور الخيرية . تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس وتنبذ مطالب الحياة وحاجاتها . وتنكر العلاقات والالتزامات الاجتماعية ، وتطالب بانكار الذات ورفض لذاتها . وتبدو فى معتقدات دينية ــ كالبوذية ــ وعند مدارس فلسفية ــ كالكلبية والرواقية وغيرهما .

وهكذا يتفق دعاة الغائية فى الأخلاق على التماس المستوى الاخلاقى فى نتائج الافعال الانسانية دون بواعثها ، فينشده صاحب اللذة فى لذاته ــ الفردية فيما يقول الأبيقوريون أو الجماعية فيما يقول أتباع المنفعة العامة ــ ويرفض المذهب الحيوى اعتبار اللذة وحدها مقياس الخيرية ويطالب باشباع ما يحفظ شخصية الفرد وينميها اما عن طريق الأثرة والنزعات الفردية أو عن طريق الغيرية والتضحية فى سبيل الجماعة، ويأمل الزهدة والنساك فى تحقيق الخيرية بانكار الذات الذى يعتبر خيرا فى ذاته ــ فيما يقول الكلبية ــ أو خيرا كوسيلة لتحقيق حياة أسمى ــ فيما بعد ــ كما يقول أصحاب الزهد الدينى .

تعقيب :

هذا هو مجمل المذاهب التى وضعها فلاسفة الأخلاق فى تصوير الخيرية وتحديد مقاييسها ، وشر ما يعيب مذهب القائلين بأن الخيرية تقوم فى طبيعة الأفعال . غموضه وبعده عن تجارب الحياة ، ومذهب اللذة ــ فردية أو اجتماعية ــ يشينه أن من اللذات ما يعتبر شرا ومن الآلام ما يعتبر خيرا ، بالاضافة الى أن فى اللذة الفردية اغفالا لمصالح المجموع ، أما مذهب الزهد فانه يقاوم الطبيعة الفردية ، ويحرم الانسان لذاذات الحياة المباحة بغير موجب ، ولعل مذهب الغيرية أدنى المذاهب الى الصواب ، لأن الاخلاق انما تنشأ حين يصطرع العقل مع الهوى ، ويتنازع الواجب مع الشهوة . وتكون الغلبة لصوت العقل ونداء الواجب .

على أن الغيرية فى رأينا لا تقتضى فى كل الحالات أن ينسى الانسان مطالب ذاته ، أو يجرد نفسه من علائق جسمه فيما يقول الصوفية ! أو أن يطرح عنه لذاته ويستبعد من حياته مصالحه على اعتبار أن سعادته تتنافى مع قيام رغبة أو هوى يضطرم فى جوانحه . فان العواطف لاتتنافى فى كل الحالات مع نداء الواجب أو صوت العقل . لقد أثبتت الدراسات السيكولوجية الحديثة أن الميول الفطرية (الغرائز) جزء من الطبيعة البشرية . وأنها وجدت لحفظ حياة الفرد وبقاء النوع معا . ومن الضلال أن يحارب الانسان طبيعته ويجاهد لابادة الأداة التى تساعده على حفظ حياته وبقاء نوعه ، ان ما تقتضيه الأخلاق هو محاربة اللذات الشاذة والعواطف الشاردة والميول الجامحة ، أما المباح من هذه اللذاذات والعواطف فمحاربته ضلال مبين . ومن هنا شذوذ النزعة الصوفية المتطرفة التى أوجبت الغلو فى انكار الذات واغفال مطالب النفس وحاجات الجسم ، وما أعظم سماحة الدين الاسلامى حين يقرر الجمع بين الدين والدنيا .

« ... قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ... » (١) .

والواقع أن فى الاتجاه الحدسى والاتجاه الغائى السالفى الذكر بمختلف صورهما عناصر حق وعناصر ضلال ، فالاتجاه الحدسى يجعل مستوى الخيرية مستقل عن تجارب الحياة ومطالبها ، وهذا حسن من حيث المبدأ ، والاتجاه الغائى يربط بين الخيرية وشئون الحياة العملية فييسر البحث العلمى فى الأخلاق ، ولكن كلا الاتجاهين على حدة غير مقبول ، فالأول يترك فكرة الخيرية بعيدة عن الاذهان جافة مجردة

---

(١) أنظر رأينا فى هذا مفصلا فى هذا الفصل الذى اختتمنا به كتابنا : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها — ط ٣ « المثالية المعدلة » .

فى التصور . بينما يسلب الاتجاه الغائى الأخلاقية سلطتها المطلقة (١) .

هـذه المامة خاطفة مجملة عـن مذاهـب الأخلاقيين فى طبيعة الخيرية ومقاييسها والخير موضوع دراسـة علم الأخلاق . فمن المفيد أن نعقب على هذا بكلمة تلقى بعض الضوء على المشكلة الأخلاقية كما يتصورها العقليون فى وضعها التقليدى . وكما يريدها المحدثون من الوضعيين . توطئة للتعقيب بكلمة عن قيمة هذا النوع من الدراسة .

---

(١) أنظر فى هذه المذاهب G. Cunningham, Problems of Philosophy (فصـل ٢٣ ص ٣٧٠ وما بعدهـا) وقـد ننصح الذين يريدون التوسع بقراءة

Everett, Moral Volues. ch. II-VI.
Dewey and Tufts. Ethics. Part II espically ch. XII-XVIII,
Palmer, The Nature of Goodness.
Paulsen. System of Ethics (Book II. ch. II and VI)
Wright, Self-realization (especially Part II)

توفيق الطويل : فلسـفة الاخلاق : نشأتها وتطورها ط ٤ وفيه فيض من المصادر التي تزيد القارىء علما بموضوع هذا الفصل .

(ب) علم الأخلاق

تمهيد فى علم الاخلاق ـ معناه التقليدى ـ مجاله عند الوضعيين ـ موقف الوضعية المنطقية من علم الاخلاق ومناقشته ـ صلته بالحياة العملية ـ قيمة المبادىء الخلقية .

تمهيد فى علم الاخلاق :

لا يزال هذا العلم — فى موضوعه وغايته ومنهج البحث فيه — مثارا للخلاف بين الباحثين ، وتيسيرا للفهم نحصر وجوه الخلاف فى هذه المجالات فى خصائص اتجاهين واضحى المعالم ، هما اتجاه الحدسيين واتجاه التجريبيين فى شتى مذاهبهما ، وقبل الخوض فى موقف هذين المعسكرين من فلسفة الأخلاق ومشكلاتها ، نمهد بكلمة موجزة قد تضىء للقارىء بعض ما غمض من مجالات هذا العلم :

لا يزال مجال علم الأخلاق موضع خلاف بين باحثيه ، لان طبيعته وعلاقاته بغيره من العلوم مثار للخلاف بين العلماء فى شتى المدارس ، وتصورها مشوب بالابهام عند المتعلمين بوجه عام ، وهو يقوم على مفهومات تثير الجدل والنزاع بين المشتغلين به ، فمن ذلك موقفهم من ماهية الخير والباعث على الفعل الارادى والغاية التى تهدف الأخلاق الى تحقيقها ... هذا الى اتصاله بعلوم تتطور مع الزمان تطورا يجعل موضوعه مثارا للخلاف ، يشهد بهذا تطور الدراسات السيكولوجية والاجتماعية والبيولوجية وأثرها فى تصور المحدثين لفلسفة الأخلاق ، بل أدت بعض مظاهر هذا التطور الى تغير النظرة الى هذا العلم موضوعا وغاية ومنهجا — كما سنعرف بعد قليل .

واذا استثنيت « ما بعد الطبيعة » جاز القول بأن ليس بين العلوم الفلسفية علم كالأخلاق فى كثرة مذاهبه وتعدد وجهات النظر فى مشاكله ، وحسبك شاهدا على هذا أن تستعرض مذاهبه فى مصدر القوانين الخلقية أو غاية السلوك الأخلاقى أو البواعث على الافعال الارادية أو غير هذا من موضوعاته ، ومرد الخلاف فيما يظن التجريبيون هو

اختلاف الناس — فى كل زمان ومكان — فى فهمهم للمثل الأخلاقى الأعلى . وفى نظرتهم للأفعال الخلقية واختلافهم فى تقديرها والحكم على خيريتها أو شريتها . ولكن الحدسيين يقولون ان الاختلاف انما يكون فى « تطبيقات المبادىء العامة » على الحالات الجزئية . أما هذه المبادىء أو القوانين الخلقية العامة « الكلية الصورية » فانها موضع اتفاق بين الناس فى كل زمان ومكان . وسنعود الى بيان هذا بعد قليل .

فلنتحدث عن أصل هذا العلم — فى اشتقاقه اللغوى — توطئة لمعرفة مجاله التقليدى الذى اصطلح عليه العقليون من الأخلاقيين من قديم الزمان . ثم نعقب عليه بالاشارة الى موقف الوضعيين والتجريبيين من هذا التصور المألوف :

ان اشتقاق اللفظ Ethics مضلل بعض التضليل ، اذ يقصد بهذا العلم أصلا ما يتصل بالخلق Character متميزا عن العقل ، ولكن خصائص الخلق — التى نسميها فضائل ورذائل — لا تكون الا عنصرا من عناصر البحث الذى كتبه أرسطو وجعل هذا اللفظ دالا عليه ، اذ يرى أرسطو — وهو رأى الفلسفة الاغريقية بوجه عام ، ونفس الرأى الذى شاع الأخذ به فيما بعد — أن موضوع البحث الخلقى الرئيسى يشمل كل ما تتضمنه فكرة الخير الأقصى أو المرغوب فيه عند الانسان — أى كل ما يقع عليه اختياره أو يقصد اليه عن تعقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة بل باعتباره غاية فى ذاته (١) .

وقيل ان الأصل فى هذا اللفظ أنه مشتق من لفظ يونانى يرجع الى لفظ يقابل مانسميه بالخلق ، ويتصل هذا الخلق بالعادات (الفردية) habits والعرف (الجماعى) custom ومثل هذا يمكن أن يقال فى لفظ الفلسفة الخلقية Moral Philosophy الذى يعنى ما يعنيه علم الأخلاق ، فهو بدوره مشتق من اللفظ اللاتينى mores بمعنى عادات

---

(١) قارن الباب الاول من كتاب H. Sidgwick. Outline of the History of Ethics فى ترجمتنا العربية « تاريخ علم الاخلاق » ص ٦٥ — ٦ .

أو عرف . ومن أجل هذا قيل انه ينصب على بحث عادات الناس والعرف القائم بينهم . أو بعبارة أخـرى يعرض لدراسة خلقهم ويعالج النظـر فى المبادىء التى يتصرفون طبقا لها ، كما يتنـاول بالبحث صـواب هـذه المبادىء أو خطأها وخيرتها أو شريتها ، أما وصف السلوك بالاستقامه فيراد به مسايرته لقاعدة ما — لأن لفظ right (مستقيم أو صـواب) مستمد من اللفظ اللاتينى rectus بمعنى Straight وهذا نفسه هو معناه فى اليونانية .

أما وصف السلوك بالخيرية فيراد به نزوعه الى تحقيق غاية end أو مثل أعلى ideal لأن لفظ good فى الانجليزية (الخير) يتصـل باللفظ الألمانى gut وهو يطلق على كل ما يحقق هـدفا ، فالادوية مثلا تكون طيبة good متى حققت غايتها فى علاج مريض ، وهذا المعنى لا يعنى الأخـلاق كثيرا ولا قليـلا ؛ فعلم الاخـلاق يعنى بالخير حين يستخدم غاية فى ذاته — لا كوسيلة لتحقيق غاية ، وهـذا هو الخـير الأسمى Summum Bonum (أى Supreme or highest or ultimate good) وهو غاية الانسان القصوى .

معناه التقليدى : (عند المثاليين)

ومن هنا قيل ان علم الأخلاق — فى معناه التقليدى — وظيفته أن يضع المثل العليا للسلوك الانسانى ، لأنه يضـع القواعـد التى تحـدد استقامة الأفعال الانسانية وصوابها ، ويدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الانسان القصوى التى لا تكون وسيلة لغاية أبعد منها ، وربما قيل ان الحياة الانسانية لا تحتمل وجود غايات قصـوى ، لأن الناس يقصدون فى العادة الى تحقيق أغراض شتى ليس من بينها ما يمكن اعتباره غاية قصوى ، فمنهم من يطلب المـال أو ينشـد العلم أو يلتمس السـلطة أو تتطلع الى الشهرة ، ومنهم من يجد خيره الأسمى فى حب الآخـرين وخدمتهم ، ومنهم من يجده فى الموت كراحة أبدية [illegible] الخ وهذه كلها لا تعتبر غايات قصوى لأنها مجرد وسائل لغايات أبعد منها ، ولكن علم الأخلاق [illegible] دراسة هذه الغايات المرحلـية لأن موضوعه [illegible]

الأقصى الذى لا يكون وسيلة لتحقيق غاية أبعد منه . ومن المؤكد أن فى الحياة الانسانية مثلا أعلى ينبغى أن يسير السلوك بمقتضاه . ومستوى Standard أو مقياسا Criterion للحكم يمكن الانسان من التمييز بين الخير والشر . ولا عبرة بعد هذا باختلاف القائلين بهذا المثال أو ذاك فى فهمهم لطبيعته وتصورهم لماهيته .

وهذه الغاية القصوى تتميز بأنها غاية انسانية خالصة تكمل صاحبه وتزيد من انسانيته . ومن هنا قيل ان علم الأخلاق — فى نظر الحدسيين والعقليين من المثاليين — يضع القوانين التى ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الانسانى بما هو سلوك انسانى ، ولا يدخل فى نطاق بحثه الا السلوك الذى يصدر عن العقلاء من الأحياء بمحض ارادتهم ووحى تفكيرهم ، يتناول أفعالهم الارادية بالقياس الى الانسان عامة لا من حيث انه يعيش فى بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة أو يعتنق دينا أو جنسية بذاتها ، بل يدرس السلوك الانسانى بما هو سلوك انسانى يسير بمقتضى مايضعه علم الأخلاق من قوانين عامة مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان (١) .

ومن هذا — الذى يقرره الحدسيون المثاليون ومنهم العقليون من الاخلاقيين — نرى أن علم الاخلاق — فى التصور التقليدى — علم معيارى normative وليس وضعيا positive أى يبحث فيما ينبغى أن يكون وليس فيما هو كائن ، واهتمامه بغاية قصوى أو مثل أعلى أو مستوى للحكم هو الذى يميزه من غيره من العلوم الوضعية (الطبيعية) التى تدرس موضوعاتها كما هى فى الواقع لا كما ينبغى أن تكون (٢) .

---

(١) انظر J. Mackenzie, Manual of Ethics, 3rd ed. p. 1-4 وقارن Muirhead, Elements of Ethics p. 95 وكذلك الفصل الثالث من H. Spencer, Data of Ethics

ولدراسة طبيعة علم الاخلاق ينظر الى جانب ما ذكرناه من مصادر مقدمة Dewey, Outline of Ethics وكذلك الفصل الاول من الكتاب الاول فى كتاب : H. Sidgwick, Methods of Ethics.

(٢) يشارك علم الاخلاق فى معياريته على المنطق وعلم الجمال — على =

وهكذا يعتبر العقليون علم الأخلاق « بحثا فى قواعد السلوك » أو محاولة يراد بها وضع مبادىء نظرية عامة تستخدم أساسا لكل القواعد العملية التى يتطلبها سلوكنا الشخصى وتقتضيها سيرتنا العملية. وتصرفاتنا انما تسير بمقتضى القواعد العامة التى يضعها فلاسفة الأخلاق (١) .

أما دراسة السلوك كما هو كائن بالفعل فذلك من شأن علم الاجتماع وعلم النفس ، كل منهما فيما يدخل فى نطاق موضوعه ، واذا كان السلوك الذى تعنى فلسفة الأخلاق بدراسته مشروطا بأنه يصدر عن عقل دراك يتعقل الموقف ويتدبر نتائجه ، وارادة حرة بريئة من كل قهر أو اكراه — ماديا كان أو أدبيا — فذلك لأن التبعة الخلقية Moral responsibility لا تستقيم الا متى كان الفعل صادرا عن تعقل وحرية اختيار ، وهذا التحديد للسلوك الذى تدرسه الاخلاق يخرج من نطاق الدراسات الأخلاقية — بمعناها التقليدى — سلوك القاصرين والمعتوهين ومن اليهم من ناقصى العقل أو معطلى الارادة ، ويستبعد كل سلوك يصدر عفوا عن غير قصد مروى أو ينشا عن اكراه لا سبيل الى تلافيه — وان كانت الأخلاق تحاسب من يساعد الاطفال والقاصرين على انتهاك حرمة مبادئها ، ولا تعفى من الملامة العاقل الذى يأتى شرا فى فترة يغفى فيها وعيه ، فتحاسبه متى كان فى وسعه أن يتفادى فى يقظته

=

ما ذكرناه من قبل — بل تشاركه فى معياريته طائفة من العلوم غير الفلسفية تضع قواعد rules أو قوانين laws — أى تحاول أن تحدد مستوى أو مثالا أعلى ، ومن هذه العلوم علم الطب الذى يضع القواعد التى تلزم مراعاتها لحفظ الصحة أو اتقاء المرض وعلاجه . وعلم النحت الذى يضع القواعد التى تكفل للمنشآت ان تكون ثابتة مريحة جميلة ، وعلم الملاحة الذى يضع المبادىء التى تقتضيها قيادة السفن ، وعلم البيان الذى يضع القواعد التى تجعل الاسلوب جميلا رصينا — ولكن هذه العلوم عملية أكثر منها نظرية معيارية لانها تعنى بتحديد الطرق التى تؤدى الى تحقيق غايات أكثر مما تعنى برسم المثل الاعلى أو الغاية القصوى . انظر :

Mackenzie, op. cit., p. 5-9.

(١) Abel Rey. Leçons de Philosophie ج ٢ ف ١٢ ص ٢٢٨ بصفة خاصة .

اتيان هذا الشر فى غفلته (١) .

ولما كان العقليون يعتبرون الخير « ضرورة عقلية » ويرون أن ادراكه انما يكون بالحدس intuition كما تدرك البديهيات الرياضية ــ وهى عند القائلين بها واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة ، ومن ثم كانت فى غير حاجة الى برهان أو تأييد ــ كان طبيعيا أن يصطنع العقليون منهج الاستنباط العقلى فى البحث الخلقى . ويقتضى هذا المنهج البدء بافتراض « مسلمات » Postulates تستنبط منها قواعد الأخلاق على نحو ما سنعرف بعد .

حسبنا هذا بيانا لفلسفة الاخلاق فى التصور التقليدى عند العقليين، المثاليين ولنعقب على اتجاههم الموضوعى بكلمة عن موقف التجريبيين والوضعيين أى الفلاسفة الطبيعيين من هذا التصور ، وبيان نظرتهم الى علم الأخلاق :

مجاله عند الطبيعيين :

اذا كانت مذاهب الموضوعيين objectivism قد اتجهت بالأخلاق الى اقامة مثل عليا للسلوك الانسانى بما هو كذلك ، ودراسة الخير الأقصى الذى يعتبر غاية ليس بعدها غاية ، فان مذاهب الذاتيين Subjectivism (الطبيعيين) بمختلف صورها قد رفضت هذا الاتجاه واعتبرت الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه مجموعة من الناس يقيمون فى زمن معين ومكان محدد ، ومن ثم استبعدت فكرة المطلق من مجال القيم الأخلاقية ، وردت المثل العليا الى التجربة . واعتبرت الخير والشر مجرد استحسان أو استهجان لعمل ما ، مرده آخر الامر الى ما يترتب على هذا العمل من نفع أو ضرر ، ومن لذة أو ألم ، ومن هنا اهتم هؤلاء الذاتيون بتحليل الأحكام الخلقية ، وتفسيرها بارجاعها الى أصولها الاولى ، فردها علماء النفس منهم الى آثار نشأت عن أحداث

---

(١) كالمعاصي التى يمكن أن يأتيها الانسان فى حالات السبات الانتقالى Somnambulism أو التنويم المغناطيسي Hypnotism أو السكر المفرط أو نحوه .

مرت بالانسان أثناء طفولته الباكرة ، وغاصت الى اللاشعور عن طريق الكبت repression واختفت تفاديا للألم الناجم عن ذكرها ، وأرجعوها أيضا الى التعاليم الدينية والخلقية والاجتماعية التى تلقاها المرء ابان طفولته ، ومن هذه المكنونات كلها يتألف ما نسميه بالضمير .

أما علماء الأنثربوچيا فقد اعتبروا الاحكام الخلقية تعبيرا عن وجدانات تحمل أصحابها على استحسان الأفعال أو استهجانها ، ومرجع الامر الى التجربة التى علمتنا أن بعض الأفعال يحقق لنا منافع فسميناها خيرا ، وبعضها الآخر يفضى الى مضار فاعتبرناها شرا ، وفى ضوء هذا الاتجاه حللوا ما نسميه بالضمير فردوا أوامر الكف والتحريم التى يصدرها الى أصول قديمة بعضها غريب على الأخلاق ! وأقاموه على نتائج الأفعال من منافع ومضار .

وانتهى (الطبيعيون) على اختلاف مذاهبهم الى أن المثل العليا نسبية وليست مطلقة ، واستبعدوا الخير « الأقصى » من مجال البحث الخلقى لان الخير عندهم مجرد اصطلاح ولد فى زمن معين ونشأ فى بيئة معينة .. الى آخر ما رآه هؤلاء الذاتيون (١) الطبيعيون من فلاسفة الأخلاق .

وقد أيد الاتجاه الذاتى فى الأخلاق (وغيره من العلوم الفلسفية) ظهور نظرية النسبية التى نادى بها « أينشتاين » + ١٩٥٥ فاعتبر الخير أو الشر نسبيا يتوقف على زمانه ومكانه ، وأصبح من المعروف فى نظر أتباع هذا الاتجاه أن يعتبر الفعل الانسانى خيرا فى مكان وشرا فى مكان آخر ... ولا شىء وراء ذلك يمكن اعتباره خيرا مطلقا .

وقد أشرنا قبل هذا (٢) الى أن تقويض فكرة المطلق قد تساعد على هدم القيم الهزيلة البالية ، ولكنها كثيرا ما ترد الناس الى الفوضى

---

(١) قارن C. Joad, Philosophy, 1944. Ch. V (Ethical Philosophy ولا سيما ص ١١٩ الى ١٢٦ .

(٢) انظر ما قلناه عند الحديث على التوحيد بين الحق والخير ب ٤ ف ١ من هذا الكتاب .

والتحلل . وتقوض المثل التي تمكنت من نفوسهم وأشاعت الايمان والاطمئنان في حياتهم .

وهكذا رفض الطبيعيون (التجريبيون الذاتيون) — من نفعيين ووضعيين وغيرهم — اعتبار الخير « ضرورة عقلية » كما رفضوا القول بأنه يدرك بالحدس — كما تدرك الأوليات الرياضية ، لانهم يرفضون القول بوجود علم — مع استثناء العلوم الرياضية — لا يستمد من التجربة ولا يستقى من منابعها ، وقالوا ان الخير مجرد اصطلاح تعارف على معناه الناس فى زمان معين ومكان محدد (١) ، وهو يتغير بتغير هؤلاء الناس زمانا أو مكانا ، بل يتغير بتغير مستوى الفهم والتفكير عند الناس ، وهكذا رفض الوضعيون الطبيعيون التسليم بوجود علم للاخلاق يكون معياريا — يبحث فيما ينبغى أن يكون — لان العلم عندهم وضعى دواما — لانه بحث فيما هو كائن وليس فيما نشتهى وتتمنى . وبهذا انتقل موضوع الفلسفة الخلقية من بحث فى السلوك الانسانى بما هو كذلك ، الى بحث فى سلوك الانسان الذى يعيش فى جماعة تحيا فى زمان معين ومكان محدد ، وتحولت غايته من وضع مثل عليا يسير بمقتضاها السلوك الانسانى ، الى وصف لسلوك الأفراد فى الجماعات البشرية دون أن يتجاوز هذا الوصف الى التشريع الذى يعبر عما ينبغى أن يكون ، وتحول منهج البحث فى الاخلاق من منهج استنباطى الى منهج استقرائى ، فيصطنع علم الأخلاق الملاحظة ويستبعد الحدس والتأمل العقلى من مناهج بحثه ، أما فلسفة الاخلاق بمعناها التقليدى — عند العقليين — فهى فى نظر الوضعيين بحث ميتافيزيقى وليس بحثا علميا ، وهو بحث لا ينتهى بصاحبه الى حل يقدمه للمشاكل التى يعرض لها ، بالاضافة الى ما يقوم بين أهله من وجوه خلاف لن تزول طالما ظلت أبحاثهم فلسفية ميتافيزيقية ، وليست علمية تنتهى الى رأى تتلاقى عنده وجهات النظر .

والاتجاه التجريبى فى الاخلاق يمكن أن ينتهى الى قواعد خاصة

---

(١) أو بمعنى آخر هو استحسان فعل يحقق منفعة أو يعوق مضرة ، ومرده الى الفرد (فلسفات النفعيين) أو الجماعة (الوضعية) أو الله عند أهل السنة فى الاسلام ومتأخرى علماء اللاهوت فى المسيحية .

تصلح لكل ظرف عملي مناسب . أو يمكن أن ينتهي إلى توجيهات عملية نافعة في ترقية حال الفرد والجماعة معا . ودراسة الأخلاق عند أتباع هذا الاتجاه الوضعي تقوم علي دراسة موضوعية objective وليست ذاتية Subjective ، وتعالج الأخلاق فيه بنفس المنهج — التجريبي — الذي تعالج به الظواهر الطبيعية المادية . « وليس ثمة عقبة تحول دون اطراد الموضوعية في البحث الخلقي ، وتمنع من اندماج أجزاء جديدة من التجربة في التصور العقلي للطبيعة واعتبار هذه الأجزاء خاضعة لقوانين ثابتة . وليس علم الاجتماع — وعلم الاخلاق فرع منه — الا فتحا من فتوحات هذا النوع الجديد من البحث » فيما يقول « ليفي بريل » Lévy-Bruhl (١) .

بهذا نرى أن الأخلاق الوضعية تحقق — فيما رأى أمام الوضعيين أوجيست كونت — مميزات العلم الوضعي ، انها واقعية تستند الى الملاحظة لا الى الخيال ، وتدرس سلوك الانسان كما هو موجود بالفعل وليس كما ينبغي أن يكون . ثم هي أخلاق نسبية ، فقوانينها ومبادئها ليست مطلقة كما زعم العقليون من أمثال « كانط » انها تتغير بتغير ظروفنا وأحوالنا وتركيبنا العضوى ، وهي تضيء الطريق الى التقدم الانساني الذي ينبغي أن تهدف اليه جهود البشرية ، ويكون هذا بتغليب المودة على بواعث الأنانية . ونصرة النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية .

وهكذا تحول علم الاخلاق على يد الوضعيين ومن اليهم من الطبيعيين ، فلم يصبح بحثا يهدف الى وضع مبادىء عامة ثابتة يسير بمقتضاها السلوك الانساني بما هو كذلك ، بل أصبح على يدهم صناعة technique أو فنا عمليا يقيم قواعده الخاصة على قوانين علم العادات ، أو على الملاحظة التجريبية للعادات على أقل تقدير ، وهكذا أخذ علم الأخلاق يهدف الى تحقيق غاية عملية شأنه شأن الطب ، فهو فن عملى محض ، ولكنه

---

(١) انظر في تفصيل رأى « ليفي بريل » والمدرسة الاجتماعية الفرنسية بوجه عام « وهو يعبر عن الاتجاه الوضعي » كتابنا : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها في الفصل الرابع من الباب الخامس .

يقوم على مبادىء نظرية خالصة يستقيها من علم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء ، وكذلك فن الاخلاق من حيث انه يستمد مبادئه النظرية من علمي النفس والاجتماع أو علم العادات بصفة عامة •

وهـــذا الاتجاه التجريبي الطبيعي في الاخلاق قد أكدته الوضعية Positivism التي دعــا اليها امام المــذهب الوضعي أوجيست كونت + ١٨٥٧ August Comte وقد نهضت بتدعيم النزعــة الوضـعية في الأخلاق المدرســة الاجتماعيــة الفرنســية التي تزعمها « دور كايم » + ١٩١٧ Durkheim وليفي برول + ١٩٣٩ وروه Rauh (١) •

وأكد الاتجــاه الوضعي في الفلســفة بوجــه عام أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة Logical Positivism في النمسا وانجلترا وأمريكا ، وانتهت نظريتهم باستبعاد الأخلاق ــ والعلوم المعمارية عامة من مجال العلم بحجة أن قضاياها لا تحمل معنى يحتمل الصــدق أو الكذب ، لانها أوامر في صيغة مضللة ــ فيما يرى كارنب (٢) Carnap أو تعبير عن عواطف وتمنيات ــ فيما يقــول آيــر Ayer (٣) — وسنعود الى بيان هذا الموقف بعد قليل (٤) •

وقد اتصــلت الأخلاق منذ الماضي السحيق حتى القــرن المــاضي بالمشاكل اللاهوتية (الدينية) والميتافيزيقية ، وتجلى هذا الاتصال في استنادها الى المذاهب التي انتهى اليها المفكرون بصــدد ماهية الانسان ومصيره المحتوم ، فأدى هذا بأتباع الوضعية ــ من أهــل المدرســة الاجتماعية الفرنسية خاصــة ــ الى اتهام العقليين بأنهم خلطوا مذاهب الأخلاق بالدين وربطوها بفكرة المقدس . وألا سبيل الى تحريرها من

---

(١) انظر خاصة Abel Rey في المصــدر السالف ص ٢٤٦ بوجه خاص •

(٢) ناهضتها في فرنســا مدرسة من العقليين من أظهر اتباعها « جويو » Guyau و « فوييه » Fouillée و « كوتيرون » Cauteron و « بيلو » G. Belot

(٣) Carnap, Philos. and Logical Syntax p. 24.
Ayer, Lanuage, Truth and Logic 1949, p. 102-103.

هـذا وصبها فى طابع علمى الا بتحويلها الى عـلم وضعى . فـكان « دور كايم » يقول للأخلاقيين الذين أنكروا هذا الاتهام : اذا كنتم تزعمون أن علم الأخلاق مستقل عن الدين ووحيه . فلماذا اذن ترفضون اخضاعه لمنهج البحث التجريبى ؟

وكان تلميذ أوجيست كونت وخليفته كأستاذ فى « الكوليج دى فرانس » بباريس وهو « بيير لافيت » P. Laffitte يؤكد هـذا الاتهام نفســه . ومن ذلك ما نراه فى أبحاثه فى الأخــلاق الوضعية ، ولا سيما محاضراته التى هاجم فيها رجـال اللاهوت والطـرق التى يزعمون أنها تسـلم الانسان الى الجنة ، ويقول ان نمو التفكير وتقدمه من ناحية . وتأسيس الجمهورية الفرنسية من ناحية أخرى ، يتطلبان الاتجاه بالبحث الخلقى اتجاها وضـعيا خالصـا حتى تصبح فلسـفة الأخــلاق علمية فى الاسس التى تقوم عليها ، والاغراض التى تهـدف اليها ، والوسائل التى تصطنعها لتحقيق أهـدافها ، وبذلك لا يبنى البحث الخلقى قواعده الا على ملاحظة عالمنا الذى نحيا فيه ، والتطور الاجتماعى الذى نسـير فى ركبه ، ولا يهتم الا بموضـوعات دنيـوية خالصـة . وينبذ كل ما يتصل بالحياة الأخـرى . لان سـكان الارض ينبغى ألا يعنيهم ما يحتمل أن يقع خارجها ، وألا يدخلوا فى حسابهم القوى الخارقة للطبيعة ، وألا يشغلوا بالهم بنعيم الجنة أو نار الجحيم ورجال اللاهوت أحرار فى معتقداتهم بشرط أن يقوموا بواجبـاتهم الدنيوية ، فان اللاهوت مصـيره الانقراض ، ولو استعان أهله « برجال الشرطة » ما استطاعوا اقناع الناس بعد اليوم بوجهات نظرهم .. !! الى آخر ما حفلت به أبحاث « لافيت » (١) .

هـذا هو الاتهام الذى وجهه الوضعيون لفلسـفة الأخـلاق فى تصورها التقليدى عند العقليين ، ويبدو لنا أن استقراء مذهب العقليين

---

(١) Pierre Laffitte, The Positive Science of Morals (Eng. Turns. by J. Carey Hal ولا سيما فى الفصلين الاولين والفصل الرابع .

— ب ذلك . يكفى لنفى هذا الاتهام . حقيقة ان متأخرى علماء اللاهوت قد ر الالزام فى الأخلاق الى الله (١) ولكن الحدسيين والعقد قد فص بوجه عام بين الاخلاقية والدين ، بمعنى أن فلسفة الاخلا أصبحت لدى يدهم مستقلة بموضوعها ومناهجها معا . وحسبنا أن نشير الى « ط » Kant فى فهمه للواجب وتوكيده أنه يصدر عن العقل العملي ولا يكون له من باعث الا التقدير العقلى لمبدأ الواجب فى ذاته (٢) . أو نشير الى أتباع مذهب الحاسة الخلقية من أمثال « شافتسبرى » و « هاتشسون » حين ذهبوا الى التوحيد بين الخيرية والجمال واستبعاد الجزاءات مغريا بالأفعال الخيرة ، وبهذا ناهضوا الاتجاه التجريبى كما عرف عند أتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من أمثال بنتام Bentham و « جون ستورت مل » J.S. Mill وألح أتباع الحاسة الخلقية فى الفصل بين الأخلاقية والاغراء بنعيم الجنة أو التهديد بعذاب النار ، بل انهم رفضوا التسليم بوجود جنة أو نار لانهم كانوا من الالهين الطبيعيين Deists الذين أسلفنا الاشارة اليهم (٣) .

وهكذا نلاحظ أن الالزام فى الأخلاق أصبح مرده الى سلطة تنبع من الذات — الضمير أو العقل أو نحوه — ولاتجىء من خارج ، وبهذا فان الانسان لا يطيع مبادىء الأخلاق طمعا فى نعيم الله ولا خوفا من جحيمه ، ولا اتقاء لعذاب حاكم أو عقاب قانون ، بل يطيعها تقديرا للواجب لذاته ، أو ارضاء للضمير أو حبا فى الخير لأنه جميل والنفس بطبيعتها تهفو الى كل جميل .. الى آخر ماذهب اليه العقليون الحدسيون وقد كان هذا قبل أن تنشأ الوضعية التى زعمت أن علم الأخلاق التقليدى يشينه اتصاله بالدين وارتباطه بفكرة المقدس .

---

(١) مثل دنز سكوت ووليام أوكام (William Occahm and Duns Scotus) كما عرفنا من قبل .

(٢) مع انه احتاج لاقامة الاخلاقية الى مسلمات دينية هى وجود الله وخلود النفس وحرية الانسان .

(٣) انظر الفصل الثانى من الباب السادس من كتابنا : فلسفة الاخلاق (ط ٤) .

بقى أن نقول كلمة فى :

موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الاخلاق ومناقشته :

أشرنا فما أسلفنا الى أن الوضعية المنطقية قد استبعدت القيم الاخلاقية وغيرها من مجال البحث العلمى . وعرفنا الاسباب التى أدت بها الى هذا الرأى (١) . ونقف الآن قليلا لتوضيح هذا الموقف .

رأى أتباع هذه الوضعية أن كل قضية تحمل معنى ، تعبر لا محالة عن صورة مطابقة للواقع . والعبارات التى تعبر عن القيم والمثل العليا — ما لم تكن وصفا وتقريرا لحالة موجودة بالفعل — لا تكون ذات معنى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية . « ان ما ينبغى أن يكون » ليس بكائن موجود فى عالم الواقع . ومن ثم لا يخضع لمبدأ التحقق .

وبهذا لا تدخل عبارات القيم فى مجال البحث العلمى ، انها تعبر عن انفعالات تصيب صاحبها ، ومشاعر ذاتية لا تخضع لأحكام موضوعية . فاذا قلت : رد الامانة الى أهلها واجب أخلاقى — وقصدت بهذا أن تصور مثلا أعلى لا أن تصف حالة موجودة فى حياة فرد أو جماعة — كنت تعبر بهذه العبارة عن شعورك نحو رد الامانة كمثل أعلى . أى أنك تعبر بها عن ميلك وموافقتك على رد الامانة ، ونفورك من عدم ردها الى أصحابها . وهذه المشاعر الذاتية لا تخضع للبحث العلمى ، الا اذا أراد الباحث تقريرها ووصفها باعتبارها ظواهر وجدانية موجودة بالفعل .

ومن أتباع الوضعية المنطقية من رأى أن عبارات القيم أوامر فى صيغة مضللة . فالأصل فى العبارة السالفة أنها أمر برد الامانة ، وقد صيغ هذا الامر فى صيغة قضية .

---

(١) انظر ما كتبنا فى « انكار الوضعية المنطقية لما بعد الطبيعة » فى الفصل الثانى من الباب الثانى فى هذا الكتاب .

بهذا أنكر دعاة الوضعية المنطقية علم الأخلاق ورأوا أن العبارات الأخلاقية التى تصف ظواهر الخبرة الأخلاقية كما هى موجودة بالفعل يمكن أن تعالج فى نطاق علم النفس أو علم الاجتماع . أما عبارات القيم التى تعبر عما ينبغى أن يكون . فهى عبارات ميتافيزيقية لا تحمل معنى ولا تدخل فى مجال بحث علمى (١) . وأصبح علم الأخلاق « محاولة يقوم بها فرد ليجعل من رغباته الشخصية أمانى أو رغبات يدين بها غيره من أفراد المجموع » فيما يقول « برترند رسل » تعبيرا عن اتجاهه الأخير فى رفض موضوعية الأحكام الخلقية (٢) .

هذه خلاصة موجزة لموقف أتباع الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ، ولعل فيما أسلفناه عن تهافت موقفهم من القضايا الميتافيزيقية ما يكفى ابطالا لموقفهم من القضايا الأخلاقية (٣) ، ونزيد أنهم يقولون أن الأحكام الخلقية تعبيرات عن مشاعر ذاتية وانفعالات شخصية . ومن ثم يكون من المعقول أن يقول فرد ان البر بالفقير فضيلة ، ويقول غيره ان البر بالفقير رذيلة ، ولا تناقض بين القولين لأن كليهما يعبر عن عواطفه .. ! ولكن الواقع أن تسليم الأخلاقى بحكم خلقى لا يعنى أن لديه مجرد ميل الى هذا الحكم أو رغبة فيه ، ان وراء هذا الميل نظرا عقليا يسنده ويؤيده ، وبهذا النظر العقلى السليم تستقيم موضوعية الأحكام الخلقية .

أما القول بأن الأحكام الخلقية مجرد أوامر فى صيغة مضللة فيما ذهب « كارنب » وغيره ، فقد أبطله « ايونج » أقدم مدرسى الفلسفة الحاليين بجامعة كمبردج بقوله ان الأمر لا يستلزم اعتقاد صاحبه بصحته ، فقد آمر بشىء أعتقد أنه خاطىء ، ولا يمكن أن يقال هذا عن مبادىء الأخلاق ومثلها العليا . وقد أرى أن من واجبك أن

---

(١) A.J. Ayer, op. cit., ch. 6.

(٢) Bertrand Russell, Religion and Ethics ١٩٣٥ ص ٢٣٤ — ٢٣٥ وقد أشرنا من قبل الى مدى صلته بالوضعية المنطقية .

تستجيب لأمر أتردد فى اصداره اليك كأن أقول لك : عاقبنى ! وليس ثمة « الزام » بطاعة انسان لمجرد أنه يصدر أمرا . فاذا أطعته لسبب أخلاقى — كالبر بوعد سابق — لم يكن مرجع الطاعة الى الأمر . بل الى شيء وراءه ... (١) .

وقد كان « دنجل » Dingle يقول مؤيدا الوضعية فى موقفها من الأخلاق : ان القول بأن الاخلاق لا تقوم على العقل ولا على التجربة . ينتهى بنا الى الاستفسار عن الاساس الذى تقوم عليه الاخلاق ، والباحثون لا يزالون يواجهون هذه المشكلة : كيف يختار الانسان بين سلوكين ؟ ويقول « دنجل » يائسا فى اجابته على هذا السؤال : ليس لدى حل أقدمه ... ؟

بهذا اليأس انتهت الوضعية المنطقية . وعندنا أن موقف الفلسفة العملية البرجماتية فى أمريكا أسلم من موقف هذه الوضعية ، انها تصمد لمواجهة الموقف فيقول « وليم جيمس » فى كتابه الذى يوحى عنوانه بمعناه (ارادة الاعتقاد) ان اعتقاداتنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية للحقيقة الموضوعية ، ولكن هذا لا يهم ، ان ما يهمنا هو أن تكون لدينا الارادة التى تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الانسان ، فيكون هذا هو الشاهد على صدقه ! ولا تسلم البرجماتية بأن الأحكام الخلقية لا تحمل معنى — كما زعمت التجريبية المنطقية — لان جميع الافكار عندها أساس للعمل ، وهى صادقة بمقدار ما تنتج من ثمار وما تؤدى من منافع (٢) ... هذه نظرة أسلم من نظرة الوضعية المنطقية وان كانت بدورها لا ترضينا للأسباب التى ذكرناها فيما سلف .

صلة الاخلاق بالحياة العملية :

واختلف الباحثون فى نظرتهم الى علم الأخلاق ومدى اتصاله

---

(١) Ewing, Definition of Good. 1947, p. 14.

(٢) M. Cornforth, op. cit., p. 252-53.

(٣) انظر مناقشتنا لموقف الفلسفة العملية من تعريف الفلسفة (ف ١ باب ١ فى هذا الكتاب) .

بالحياة العملية . فقيل ان الاخلاق علم عملى يهدف الى تحقيق غاية فى حياتنا ، انه يعرض للبحث فى الطرق التى تؤدى الى تحقيق الغايات (القصوى) . وكما أن الطب لا يهدف الى فهم المثل الأعلى للصحة بقدر ما يقصد الى تحديد الطرق التى بها تتحقق الصحة والعافية . فكذلك علم الاخلاق عند بعض المشتغلين به . أن مهمته ان يرسم الطريق الى غاية قصوى يقصد الانسان الى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى كما أشرنا من قبل ، ومن هنا اعتبرت مدرسة النفعيين الغاية القصوى تحقيق أكبر قسط من السعادة لاكبر عدد من الناس . ومهمة علم الاخلاق عند أتباعه أن يدرس الطرق التى تمكننا من تحقيق هذه الغاية ، كما يدرس علماء الصحة الطرق التى تقى الناس انتشار الأوبئة والامراض المعدية (١) .

كان هذا هو اتجاه جمهرة فلاسفة اليونان القدامى ، يقول أرسطو فى الكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية ان من الحق ما يقال من أن غرض البحث النظرى فى الشئون العملية تطبيقاته وليس يكفى فيما يتصل بالفضيلة أن تعلم حقيقتها — كما ظن سقراط من قبل — بل ينبغى ان يزاولها الانسان ويروض نفسه على اتباعها ، فان الخطب والكتب لو كانت تكفى وحدها لردنا أخيارا لكانت مطلب الناس جميعا . ويعقب ارسطو على هذا بفقرة تشف عن أسف اذ يقول — ان كل ما فى وسع المبادىء أن تحققه فى هذا الصدد ، هو لسوء الحظ أن تشد عزم فتيان كرام على أن تثبت فى الخير أقدامها ، وترد القلب الشريف بفطرته صديقا للفضيلة وفيا لعهدها .

وتتلخص نظرة الوضعيين فى أنهم وجهوا التفكير الى خدمة المجتمع وجعلوا هدف علم الأخلاق الحياة الاجتماعية ، والمساهمة فى تحقيق التقدم الانسانى .

والى جانب هذا الاتجاه العملى فى النظر الى علم الاخلاق وجد

(١) Mackenzie, op. cit., p. 8 ff

اتجاه ذهب أصحابه الى انكار هذا الرأى واعتبار الأخلاق علما نظريا وليس عمليا . بمعنى أن المعرفة فيه تطلب لذاتها ، ومهمته فهم طبيعة المثل العليا فى السلوك الانسانى . فليس على فلاسفة الأخلاق أن يطمعوا فى تحديد الطرق التى تمكن من تحقيق هذه المثل ، ويستند أصحاب هذا الرأى الى أن علم الأخلاق معيارى ، ومن شأن العلوم المعيارية أن تعتبر دراسة عقلية لقيم ومستويات ومثل عليا ، لا أن تهدف الى وضع قواعد لتحقيق هذه المثل ، فعلم الجمال يهتم بالبحث العقلى فى مستويات الجمال وليس من عمله أن يبحث فى كيف يتحقق الجمال ، ومماثل هذا يقال فى الأخلاق ، اذ ينصب على دراسة المثل العليا لفهم طبيعتها ولا اهتم بالكشف عن الطرق التى تؤدى الى تحقيقها ، وشتان بين عالم الأخلاق والواعظ الذى يبشر بمبادئها ، ان الفرق بينهما كالفرق بين عالم الاجتماع والمصلح الاجتماعى ، أو بين عالم الجمال والمشتغلين بأعمال التجميل ، ومن هنا كان علم الأخلاق علما نظريا من حيث انه معيارى ، وهذه وجهة من النظر جد فى تفنيدها خصومها من الوضعيين — ولا سيما أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

ولعل الأدنى الى الصواب أن نجمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين ، فتصبح الاخلاق علما نظريا عمليا معا ، هى دراسة عقلية تهدف الى فهم طبيعة المثل العليا التى تستغل فى حياتنا الدنيا ، فهى علم وفن ، ومن الضلال أن نقتصر على أن تكون واحدا منهما .

على أن مبادىء الاخلاق لا تحقق غاياتها على الوجه الأكمل فى مجال الحياة العملية ما لم تسبقها دراسة نظرية تقوم على التعليل والبرهان حتى يتسنى للانسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيتيسر له أن يتصرف فى ضوء معرفته ، ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاة تهبط به الى مرتبة القردة .

---

(١) انظر الفصل الرابع من الباب الخامس من كتابنا : فلسفة الاخلاق ص ٢٤٢ وما بعدها .

قيمة المبادىء الخلقية :

بل كثيرا ما تكون المعرفة القائمة على البرهان مؤدية الى العمل الصحيح ، لأن استيعاب المبدأ الخلقي والاقتناع به عن دراسة وتمحيص كثيرا ما يفضي الى اتباعه ، وقد يشهد بهذا سقراط وأرسطو و « كانط » و « غاندى » وغيرهم ، ولسنا نحب أن نعرض لتوحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة ، ولكن حسبنا أن نقول ان سقراط اذا كان قد غالى فى اعتقاده بأن العلم بالفضيلة يؤدي لا محالة الى مزاولتها ، وأن العلم بالشر يفضى الى تجنبه ، فانه يبدو على حق حين يقول ان الفضيلة لا تكون عن جهل ، لأن الخير لا يكون خيرا حتى يقصد اليه فاعله مدركا واعيا ، والمعروف أن مؤرخي سيرته لم يجدوا فى حياته فجوة تفصل بين تفكيره وسلوكه ، كانت حياته العملية صدى لحياته العقلية ، فحقق بسلوكه العملى كل ما نادي به من مبادىء ! وناهيك برجل يؤمن بنظرية خلود الروح فيفسرها بالاقدام على شرب السم الزعاف مختارا ! ويأبى الخلاص من سجنه واتقاء عسف الظلمة الذين يحاكمونه بالاستجابة لاقتراح تلميذه « أقريطون » الذى يقضى بالهرب من سجنه . يأبى هذا لأنه كان قد علم أن الهرب من السجن مهما كانت مبرراته الظاهرة عصيان لقوانين الوطن ! .

وقد اعترف أرسطو بجدوى المبادىء النظرية فى تعليم الأخلاق على ما أشرنا من قبل ، وان كان يعقب على ما قاله بقوله ان المبادىء لا تستطيع أن تدفع العامة الى فعل الخير ، انهم لا يطيعونها احتراما لها بل خوفا ورهبة من مغبة عصيانها ، ولا يتجنبون ارتكاب الشر بدافع من الاحساس بالخزى ، بل مخافة العقاب الذى قد يحيق بهم من جراء الاثم الذى يقترفون ، ولكن حديثه هذا لا ينقض ما قلناه لأنه ينصب على العامة ولا يتصل بأهل الدراسات النظرية .

ولكن من الناس من يساوره الشك فى قيمة الدراسات الأخلاقية ، قالوا ان البلاغة الصحيحة لتسخر من قواعد البلاغة ! والاخلاق القويمة تهزأ بمبادىء علم الأخلاق فيما يروى عن بسكال ، ان اللغة تنشأ أولا

ثم يجىء النحاة ويصبون طـرق استعمالها فى قوانين ، وينشأ الشعر أولا ثم يأخذ أهل العروض فى صياغة طـرق أدائه فى قواعد ، وتنشأ الفصاحة أولا ثم يجىء دور علماء البلاغة فى وضـع قواعدها وهلم جرا ، وكذلك الحال فى الأخلاق ، استقام أمرها فى كل جماعة قائمة قبل أن يعرف علم الاخلاق ويختلف أهله فى تحـديد قواعده وصياغة مبادئه ، وكما أن الناس لم يعقهم عن تبادل الحديث والفهم أن الأكاديميات العلمية لم تكن قد وضعت لهم معجما فى اللغة وقواعدها ، فكذلك زاول النـاس حيـاتهم الاجتماعية قبل أن يعرفوا مبادىء الاخلاق ومثلها العليـا (١) . ان التجربة لتشهد بأن أفضـل الناس وأسعدهم هم فى الأغلب والاعم من اقتصدوا فى التفكير فى سلوكهم والنظر فى المبادىء التى يتبعونها ! ان الأخلاق كالصحة والسعادة من حيث أن الانسـان لا يفـكر فيها عـادة الا حين تصـاب بسوء ، والناس فى الاغلب يعيشون أصحاء وهم يجهلون قواعد الصحة ، وكثيرا ما تبرأ مناقشاتهم من الخطأ من غير أن يدرسوا قوانين المنطق (٢) ، وطالما تبعوا الخير وتجنبوا الشر قبل أن يسمعوا عن مبادىء علم الأخلاق .

هذا الكلام حق ولكنه يغرى بالضـلال ، فان الانسان مع هذا كله لا يكف عن دراسـة المجالات السالفة الذكر ، انه كائن ناطق يفـكر بطبيعته فيسـد بتفكيره حاجة طبيعية فى نفسه ، ومن هنا صدر تفكيره أول الأمر فى سلوكه ، هذا الى ما أثبتته التجربة من وجوه النفع التى تترتب على دراسـة هذه المجالات ، حقيقة ان الناس لا يلتزمون قواعد النحو فى أحاديثهم ولا قوانين المنطق فى جدلهم ولا مبادىء الصـحة فى حياتهم ، ولكن المستنيرين ينزعون — برغم هذا كله — الى دراسـة هذه العلوم ويعتقدون أن دراستها تسفر عن نتائج لها قيمتها حتى فى مجال الحياة العملية ، فان المرء على قـدر علمه بقواعد النحو تكون مقدرته على التعبير السليم الخالى من الأخطاء ، وقد يقيه علمه بقوانين الصحة

---

(١) أندريه كرسـون A. Creason فى المشكلة الاخلاقية والفلاسفة .

(٢) انظر فى الرد على هذا ما كتبناه من قبل عن « وجه الحاجة الى المنطق » .

شر الامراض ، وكذلك الحال فى معرفة مبادىء الاخلاق . ان الجهل بها قد يساعد على الاستهداف للزلل ويجعل حياة الانسان أشبه ما تكون بحياة الحيوان . بل ان الفعل الفاضل الذى يصدر عن جهل لا يكون فاضلا . ومثل هذا يقال فى الفعل الشرير على نحو ما أشرنا منذ حين . ونجاح التربية مرهون برغبة الانسان فى استيعاب قواعدها والافادة منها فى تهذيب نفسه وترقيتها ، والالمام بقواعد النحو لا يفيد فى الحديث والكتابة الا متى اقترن بالرغبة فى الافادة منه ، والعلم بقوانين المنطق لا يكفى فى اتباعها الا متى نزعت الهمة فى الافادة منها فى مجال الجدل . ومعرفة قواعد الصحة لا تقى صاحبها شر المرض الا اذا رغب جادا فى اتباعها فى حياته ، وكذلك الحال فى مبادىء علم الأخلاق انها لا تحول الشرير خيرا الا متى أراد الشرير جادا أن ينتفع فى حياته العملية بما آلم به من المثل العليا (١) .

ان علم الأخلاق لا يحدد للانسان طريقة تصرفه فى كل موقف يعرض له ، ولكنه يهدى دارسيه الى الاتجاه السوى ، ويترك لهم حرية التصرف وان قيدها بما يحفظها من الجموح ، وهو يزودهم بمهارة فنية مستنيرة تيسر لهم أن يدركوا اتجاه التصرف السليم ، ولا يتجاوز هذا الى بيان الجزئيات والتفاصيل التى يقتضيها كل موقف فى كل حالة ، ومعنى هذا أن تطبيقات المبادىء الكلية فى الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهذا طبيعى ما دامت حياة الجماعة فى كل بيئة وفى كل عصر فى تطور دائم وتغير متصل . فحسب علم الاخلاق أن يحدد لنا الاتجاه العام وأن يدع للانسان حرية التصرف وفقا لكل ظرف ، ان الشجرة حين تنبت فى غابة تتجه فى نموها شطر الضوء وتقيم على هذا الاتجاه حتى يعوقها عائق فتنحنى وتميل ، وكذلك الحال فى الاخلاق ، تضىء للانسان الطريق السوى وتغريه بأن يكون صاحب ارادة طيبة عفيفا متبعا لمقتضيات الحياة الاجتماعية من عدالة وأمانة ، ولا تتجاوز هذا النطاق الى ارشاده الى السلوك القويم فى كل حالة تمر به ، ان علم الأخلاق

(١) Johnston, An Introduction to Ethics, p. 7-8.

التقليدى — عند العقليين من الاخلاقيين — وظيفته وضع القوانين الصورية العامة المطلقة التى لا يحدها زمان ولا مكان ، وهو لا يعرض لتحديد السلوك القويم ازاء الحالات الجزئية التى تندرج تحت القانون العام ، لأن مرجع الامر فى هذه الجزئيات الى حاجات كل عصر وتقاليد أهله وثقافاتهم والظروف التى تكتنفهم ، وليس على فلاسفة الاخلاق أن يتجاوزوا تقرير المبادىء العامة الى تحديد السلوك الذى ينبغى اتباعه فى الحالات الجزئية(١) .

ولنعتصم بالأناة والتريث ولا نتسرع فى رفض المبادىء العامة والمثل العليا الانسانية الخالصة ، انها ليست وهما وضلالا كما يزعم خصوم الأخلاق التقليدية من الوضعيين ومن ذهب مذهبهم ، واذا كانت الجماعات البشرية تتفاوت حضارة وثقافة وعقيدة وعرفا ... فان فى طبيعة البشر حظا مشتركا فى كل زمان ومكان ، وهذا وحده هو الذى يبرر امكان وضع قوانين عامة مطلقة ، وتحديد قيم ومعايير تتجاوز حدود الزمان والمكان ، ان واضعيها ينزعونها من أسمى جانب مشترك فى طبيعة البشر ، وهو الجانب الناطق الذى يميز الانسان من غيره من سائر الكائنات ، وفوق هذا فان تقويض هذه المثل فى نفوس الناس يردهم الى التحلل والفوضى ولا يعوضهم عن فقدان هذه المثل شيئا ذا بال كما قلنا من قبل .

وميزة المثل العليا أنها تشهد بطموح الانسان ونزوعه الى التسامى وتطلعه الى مزاولة حياة انسانية كريمة ، ورغبته فى الارتفاع فوق مستوى البهيمية المجردة حتى يداخله الكبرياء الذى لا يأباه التواضع !

---

(١) Cf. Külpe, op. cit., p. 76.

مصادر الفصل الثالث

بالاضافة الى المصادر المذكورة فى عوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية (وهى مقدمات عامة فى علم الاخلاق أو مصادر جامعة فى شتى موضوعات الاخلاق) :

Wundt. W. Ethics	vol. I. Intr. to Facts of the Moral Life vol. II. Ethical Systems vol. III. The Principles of Morality
Hartmann. N., Ethics	vol. I. Moral Pnenomena vol. II. Moral Valeus vol. III. Moral Freedom

A.C. Ewing. Ethics (1953).

A.E.M. Joad, Philosophy, Ch. V (Ethical Philos.) 1944.

Wm. Lillie, An Intr. to Ethics.

Calderwood, H., Handbook of Moral Philosophy

Sen, M.C., Elements of Moral Philos.

Gibson, W.R. Philosophical Introduction to Ethies

Reid. Th., Outline of Moral Philosophy

Stewart, D., Outline of Moral Philosophy

Whewell, W., Elements of Morality

Porter, N. Elements of Moral Science

Parker. D., Human Values

Urban, W., (1) Fundamentals of Ethics, Intr. to Moral Philos.
(2) Human Values

Dewey, J., Outline of a critical theory of Ethics.

Mackenzie, J.S., Ultimate Values

Martinean, J., Types of Ethical Theory

Ross. W.D. Foundations of Ethics

Palmer. G.H., The Field of Ethics.

Hill, T., Contemporary Ethical Theories

Church, R.W., Fundamentals lof Ethics, An Intr. to Mora Philos.

Jouffroy. Intr. of Ethics. Eng. Trans. by W.H., Changing

Le Sene. R., Traité de Morale Générale

Belot, G., Etudes Morales Poritives. 2 vols. (1947)

Baruzi. J., Le Problème Morale

Bayet, A., Hist., de Morale en France

Cuvillier, A., Manuel de Philosophie tom II.

P.H. Nowell Smith. Ethics, 1954.

J.H. Tufts, Ethics (in : 20th Century Philos).

A. Bahm, Philosophy, Part III. ch. 22, Axiology : Goodness and ch. 24 : Ethics.

H.A. Prichard, Moral Obligation, Essys and Lectures

توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها _ ط ٤ (١٩٧٩)

الفصل الرابع

الجمال وعلم الجمال

(١) الجمال

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية ـ المدرسة الاجتماعية الوضعية ـ تعقيب ـ تذوق الجمال فى علم النفس ـ تقويم الجمال ـ مصدر العبقرية الفنية : نظرية الالهام ـ نظرية اللاوعى ـ الالهام عند علماء الاجتماع ـ الالهام عند علماء النفس ـ تعقيب .

تناول البحث فى الجمال ثلاث مشكلات أثارت الخلاف بين الباحثين، وهى طبيعة الجمال وماهيته ، وتقويم الجمال أو المقاييس التى تصطنع فى التمييز بين الجمال والقبح ، ثم علاقة الخيرية بالجمال .

فأما المشكلة الأخيرة فقد أسلفنا الحديث عنها وأبنا عن وجوه الخلاف بصددها (١) ، وبقى أن نعقب بكلمة نجمل فيها اتجاهات الباحثين بصدد المشكلتين الأوليين :

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية :

أما عن طبيعة الجمال فقد كانت مثارا لخلاف بين الباحثين أدى الى وضع مجموعة من النظريات حلا لها (٢) ، وحسبنا أن نشير الى النزاع الذى ثار بين مدرستين تعد احداهما الجمال صفات أو خصائص عينية موضوعية مستقلة عن العقل الذى يدركها ، ولا ترى المدرسة الثانية للجمال وجودا موضوعيا فترده الى القوى التى تدركه .

فأما المدرسة الأولى فتقول ان للجمال وجودا موضوعيا ، ولهذا اتفق فى تذوقه والاستمتاع به جميع الناس فى كل زمان ومكان ، فالشىء

---

(١) انظر الفصل الاول من الباب الرابع من هذا الكتاب .

(٢) Cunningham, op. cit., p. 352 and 356 وهو يشير الى مصدرين هامين تناولا عرض هذه النظريات هما :

E. F. Carritt, The Theory of Beauty

Knight, The Philosophy of Beautiful, Part I.

الجميل يقوم بالقياس الى ما فيه من خصائص تثير الاعجاب بجماله . ومن دعاة هذا الاتجاه الفيلسوف الحدسى « برايس » + ١٧٩١ Richard Price فالجمال عنده صفة حالة فى الشىء الجميل تلازمه وتقوم فيه ولو لم يوجد عقل يقوم بادراكها .

بل ان القول بأن الأحكام الجمالية موضوعية وليست ذاتية ينحدر الى أفلاطون قديما . وقد طبق « بل » Clive Bell حديثا نظرية أفلاطون فى موضوعية الجمال عندما تحدث عن دلالة الآثار الفنية ومشاكل النقد الفنى (١) .

ولكن البعض يقولون ان تصور الجمال يتغير من عصر الى عصر ومن جنس الى جنس ، بل قد يختلف باختلاف الأفراد فى المكان الواحد والبيئة الواحدة ، واختلاف الناس فى تذوقهم للقطع الموسيقية والقصائد الشعرية والصور الفنية يشهد بما نقول ، فليس من اليسير على الأوروبى أن يستمتع بموسيقى صينية أو يطرب لشعر مصرى ... الى آخر ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد .

ومن هنا نشأ اتجاه المدرسة التى عارضت الاتجاه السالف واعتبرت الجمال معنى عقليا ، وليس صفة عينية تقوم فى الشىء الجميل مستقلة عن كل ادراك (٢) .

وأظهر من يمثل الذاتية المتطرفة فى فهم الجمال تولستوى + ١٩١٠ Tolstoy وقد عرض مذهبه فى كتاب نشره عام ١٨٩٧ تحت عنوان : حقيقة الفن What is art وصفوة الرأى عنده أن قيمة الشىء الجميل — قصيدة شعرية كانت أو صورة فنية أو سيمفونية غنائية أو تمثالا — انما تقوم أولا وآخرا على تأثيرها فيمن يتلقونها ، فالفن عند تولستوى اشتراك فى الانفعال ، فاذا روى رجل قصة أو أنشأ أغنية أو رسم

---

(١) C. E. M. Joad, Guide to Philosophy, p. 826 ff. and 348 ff.
وانظر تفرقته فى الاحكام الموضوعية والاحكام الذاتية ص ٢٣١ ومابعدها .

(٢) Perry, Approachto Philos. p. 190.

صورة وهو يقصد الى اشراك غيره فى عواطفه فقد أحس نفسه وظهر بهذا فن . فاذا كانت العاطفة حية وصدرت عن اتجاه فى الحياة غض نضر تجلى فن عظيم . أما الفن الذى يزعم أنه يهدف الى الجمال وهو ينشد فى الواقع اثارة اللذة فليس بفن اطلاقا . وينتهى « تولستوى » من هذا الى أن أغانى الفلاح الروسى أثارت انفعال جمهور من الناس يربى عدده على عدد الذين أثارتهم مسرحية شكسبير « الملك لير » ولعل فى وسعنا أن نلخص هذه الذاتية المتطرفة بقولنا ان جمال الأثر الفني — شعرا — كان أو تصويرا أو موسيقي — لا يقوم الا بالقياس الى ما يظنه الناس فى أمره ، وللمفاضلة بين قطعتين فنيتين يكفى أن يحصى نصيب كل منهما من أصوات المعجبين بها ، وعلى قدر حظ القطعة الفنية من أصوات المعجبين يكون نصيبها من الجمال الفنى ، لأن الجمال ليس شيئا موضوعيا حالا فى آثار الفن ومشاهده ، انه مرهون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس الذين يتصلون بآثاره .. ! (١) انه « نور ليس فى البر ولا فى البحر » ولايوجد الا فى قلب الانسان الذى يتذوق الجمال ، ومن ثم يكون نسبيا يتوقف على شخصية الفرد ومستوى حضارته ومبلغ حظه من الثقافة الفنية بوجه خاص ، وليس عاما مطلقا لا يتقيد بزمان ولا مكان — فيما يقول كننجهام .

هذا ما يقوله المتطرفون من دعاة القول بنسبية الجمال وذاتيته ، ولكن الذاتية المتطرفة قد طرأ عليها ما يخفف من حدتها ، فاعتبر الجمال علاقة بين الشيء الجميل والعقل الذى يدركه ، وقد ذهب الدكتور « رتشارد » I. A. Richards فى كتابيه «قواعد النقد الأدبى» و«أسس علم الجمال » (٢) الى أن تقويم الجمال معناه اسقاط لمشاعرنا وعواطفنا على العالم الخارجى . ان ما نسميه جمالا ليس الا اشباعا عاطفيا ، فاضافة الجمال الى شيء معناها أن دوافع فى نفوسنا قد أضحت بالتأمل

(١) Joad, op. cit., p. 335 ff.

(٢) Principles of Literary Criticism and Foundations of Aesthetics.

فيه فى حالة توازن أو انسجام عاطفى ... (١) .

بقى أن نشير الى أن موقف الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ينسحب تماما على علم الجمال ، فالجمال والقبح — كالخير والشر — لا يعبران عن وقائع ، ولكنهما يعبران عن عواطف ومشاعر وانفعالات ، ومن ثم لا توصف العبارات الجمالية بالصواب أو بالخطأ ، اذ يتعذر اخضاعهما لمبدأ التحقق السالف الذكر (٢) ، وان كان من الممكن دراسة الجمال دراسة موضوعية لا من حيث النظر الى ماينبغى أن يكون عليه الشىء الجميل ، بل لبيان علة الشعور بالجمال عند الفرد أو الجماعة ، وتفسير التذوق الجمالى وأسباب اختلافه باختلاف الجماعات ، بل باختلاف الافراد فى البيئة الواحدة ... الى غير هذا من ظواهر جمالية ، وان كانت مثل هذه الدراسات تدخل فى نطاق علم النفس من ناحية وعلم الاجتماع من ناحية أخرى ، وهما علمان وضعيان وليسا معياريين، وبهذا لا تكون دراسة للجمال بالمعنى التقليدى .. ! وكل ما قيل بصدد أنكار الفلسفة الخلقية يمكن أن يقال بصدد انكار فلسفة الجمال (٣) .

المدرسة الاجتماعية الوضعية :

الى جانب المدرستين السالفتين اللتين نشأ بينهما النزاع بصدد ذاتية الجمال وموضوعيته ، عرفت مدرسة ثالثة هى المدرسة الاجتماعية التى عمدت الى الغاء الفروق الفردية ، وتجسيم الذوق الجماعى ، وجاءت الفلسفة الوضعية التى تدعى أنها تتوخى اصطناع المناهج العلمية فى دراسة الظواهر كما تبدو فى الواقع ، فقوت هذا الاتجاه

---

(١) انظر فى تفصيل رأيه ومناقشته Joad, op. cit., p. 339-344.

(٢) انظر ما قلناه عن هذا المبدأ فى حديثنا عن الوضعية المنطقية فى الفصل الثالث من الباب الثالث وفى كلامنا عن مقاييس الحق فى الفصل الثانى من الباب الرابع فى هذا الكتاب .

(٣) انظر Ayer, op. cit., ch. to وما قلناه فى تفسير موقف هذه الوضعية من علم الاخلاق .

الاجتماعي الذي لا يعترف بفردية الفنان . ولا يتردد فى رد الشعور بالجمال الى ذوق المجتمع !

مع أن الفن يقوم على ذاتية صاحبه وفرديته ، والحكم الجمالى يقوم على عامل باطنى ، يتمثل فى علاقة الفنان باتتاجه الفنى ، وحالته النفسية عند تذوقه للأثر الفنى ، فاسقاط العامل الفردى فى الفن على النحو الذى ذهبت اليه المدرسة الاجتماعية الوضعية ، كفيل باتلاف الأثر الفنى ، وافساد الشعور بالجمال .

تعقيب :

على أن الخلاف فى تذوق الجمال يتضاءل عند الافراد متى كان مستوى تفكيرهم وحظهم من التدريب الفنى واحدا ، وكانت أحكامهم على الجمال تصدر فى ضوء مقياس واحد مشترك بينهم ، فالملحوظ الذى لا يرتقى اليه الشك أن التربية متى تقدمت بعد طورها الاول التقت وجهات النظر فى التمييز بين الجميل والقبيح ، تبقى الخلافات الضئيلة الثانوية ، وستبقى دواما ، أما الاختلاف الأصيل فى أحكام الافراد على الجمال فيختفى باشتراكهم فى ثقافة واحدة ومعيشتهم فى ظل حضارة واحدة ... فيما يقول الأستاذ « نايت » Knight .

يعلق تولستوى قيمة الجمال على أصوات المعجبين به ! ان التسليم بهذا الرأى ينتهى الى رجحان الجمال الذى يدركه العامة والأميون على الجمال الذى يتذوقه الفنانون والخبراء فى الفن ، ما أكثر الذين يهزهم الاعجاب بصور السابحات الفاتنات منشورة فى المجلات حتى يؤثروها على لوحات عباقرة الفن اللامعين ! ثم ماذا يكون حكمنا على سيمفونيات أعظم الموسيقيين العباقرة اذا علقنا قيمتها على عدد المعجبين بها ... ؟

ومن هنا رأى خصوم الذاتية المتطرفة فى الفن ضرورة الالتجاء عند تذوق الجمال الى الخبراء بالفن وأصوله ، ولكن اختيار هؤلاء الخبراء

يثير الحيرة . من هو الخبير الذى يمكن الاطمئنان الى حكمه ؟ وهل هناك مقاييس يلتقى عندها الخبراء جميعا .. ؟ أليس بين الخبراء أنفسهم خلافات فى مدى تذوقهم للقطعة الفنية الواحدة .. ؟

فى الحق ان الجمال ليس ذاتيا محضا ولا موضوعيا خالصا ، ولكنه مزاج من الذاتية والموضوعية معا ، فالانسان لا يستمتع بجمال شىء خلو من الجمال . لأن الجمال ليس نشاطا عقليا خالصا ، انه لا يتوقف على العقل الذى يتذوقه وحده ولا على الشىء الذى يحل فيه وحده . انه علاقة الانسان الذى يتذوقه بالشىء الذى يحل فيه فيما يقول لانجفيلد Langfield وغيره من أصحاب الذاتية المعتدلة .

فما هى الشروط الموضوعية للجمال ؟ يبدو الجمال فى المشاهد الطبيعية وروائع الفن ، وتثير الشعور بجمالها خصائص قائمة فيها ، كانسجام الألوان وتلاؤم الاضواء وتناسق النسب ووزن القصيد أو نغم الكلام أو نحو ذلك مما يمكن التعبير عنه بلفظ واحد هو الوحد Unity وهى المبدأ الضرورى المقرر فى الجمال ، وهى تبدو فى روائع الفن التى أنتجها العباقرة ، فتظهر فى مسرحيات « شكسبير » وصور «ميشيل أنجلو » Michael Angelo وتماثيل « فدياس » + ٤٧٣ ق.م Phidias أو فى الكاتدرائيات الأوربية الضخمة التى أنشئت ابان العصور الوسطى (١) .

تذوق الجمال فى علم النفس :

وقد تعرض علم النفس الحديث للبحث فى تذوق الجمال لمعرفة مصدره ، فذهب البعض الى انه ذاتى نسبى مرجعه الى ما يثيره الشىء فى عقول الناس — عن طريق تداعى المعانى — من ذكريات وأفكار ربطية ، أو التأثير الفيزيولوجى والنفسانى الذى يحدثه فى نفوسهم ، أو غير ذلك مما يرتد بتذوق الجمال الى الذات .

(١) Cunningham. p. 358-63 والاشارة فى صلب الكلام الى Knight's Philos. of the Beautiful Part I. II. p. 8. وكذلك Langfield. The Aesthetic Attitude. p. 108.

وذهب البعض الآخـر الى أن هذا التذوق موضوعى وليس ذاتيا ، اذ يتخذ البعض نحو الأشياء الجميلة موقفا ذهنيا تقديا أكثر منه نفسيا انفعاليا ...

ثم أجريت تجارب سيكولوجية حول هذا الموضوع أثبتت أن لكلا الرأيين نصيبه من الصواب ، لأن الابحاث السالفة الذكر توجد فينا جميعا وان تفاوت حظها من القوة والضعف بتفاوت مزاجنا ونوع ما يعرض لنا والعوامل التقليدية التى اشتركت فى تكوين ذوقنا ، وبهذا يصبح الفرق بين الناس فى تذوقهم للجمال فرق درجة لا فرق نوع ؛ بل يذهب بيرت C. Burt أستاذ علم النفس بجامعة لندن الى أننا اذا طرحنا الروابط والذكريات جانبا وجردنا أنفسنا من كل انفعال شخصى ومصلحة ذاتية ، ونفضنا يدنا من مشاغل الحيـاة اليومية ومطالبها ، بقى بعد هذا أساس مشترك بين الناس جميعا يستند الى تذوقهم للجمال ، بمعنى أن يتفقوا متمدنين أو همجا ، وبالغين أو أطفالا فى التمييز بين الجميل والقبيح ، واذا كان هناك خلاف فى أحـكام الخبراء على الجمال كالخلاف الملحوظ فى أحـكام المفكرين على مسـائل الفلسفة والقيم ، فان الخلاف بين الناس فى مسائل الذوق أقل — بوجـه عام — من الخـلاف القائم بينهم بصدد المسائل التى تعتمد على المنطق المجرد ، فاتفاق الناس على الاعجاب بوصف جيد ورد فى كتابة ڤرجيل أقرب من اتفاقهم على صحة نظرية من نظريات أرسطو ... وبهذا أكـد « بيرت » الاتجاه الموضوعى فى تذوق الجمال مستندا الى تجاربه معتمدا على النتائج التى توصـل اليها غيره من كبار المفكرين (١) .

حسبنا ما أسلفنا عن هذا الموضـوع فان العلم لم يقـل فيه كلمته الأخيرة بعد ، فيكفينا أن نرجح أن الجمال ليس صفة عينية مستقلة عن

---

(١) انظر C. Burt, How the Mind Works 1938 كيف يعمل العقل ج ٢ ، ثم C. Spearman, Creative Mind وللاول ترجمة عربية للاستاذ محمد خلف الله — وقد عرض للموضوع فى كتابه « من وجهة النظر النفسية فى دراسة الادب ونقده » ص ٣٦ — ٤٥ — و « بيرت » هذا هو صاحب الفضيحة العلمية التى أشرنا اليها عند الحديث على « النزاهة » فى خصائص التفكير العلمى فى الفصل الثانى من الباب الاول .

العقل الذى يتذوقه . ولا معنى عقليا خالصا ، وانما هو مزاج منهما معا .

هذا فيما يتصل بالمشكلة الأولى وهى طبيعة الجمال . وقد بقى أن نعقب عليها بكلمة خاطفة عن المشكلة الثانية ونعنى بها طبيعة الادراك الذى نسميه تقويما أو تقديرا للجمال .

تقويم الجمال :

حسبنا أن نشير الى أظهر مدرستين عالجتا هذه المشكلة ، أولاهما هى مدرسة العقليين Intellectualism or Rationalism وهى التى ترد تذوق الجمال الى حكم عقلى يصدر عن شىء يصفه بالجمال ، وتوجب اخضاع روائع الفن الى قواعد وقوانين (١) .

وثانى المدرستين تؤكد العنصر العاطفى أو الوجدانى فى تذوق الجمال وتنكر امكان وضع قواعد للخلق الفنى العبقرى — هذه هى المدرسة الرومانسية أو العاطفية — Romanticism or Sentimentalism

فالحكم الجمالى فى نظر المدرسة الأولى عقلى محض ، وهو لايختلف عن سائر الاحكام الواقعية Factual التى تصف الظواهر ولا تتجاوز الوصف الى التقويم ، أما المدرسة العاطفية فانها تهبط بقيمة العنصر العقلى فى الحكم الجمالى — هذا اذا اعترفت بوجوده ! لأنه عندها مجرد وجدان بالجمال أو حدس مباشر يسلم الى قلب الاشياء الجميلة .

وكلا الرأيين السالفى الذكر على تطرف . وقد يكون الأدنى الى الصواب أن يقال ان الحكم الجمالى أو التمييز بين الجميل والقبيح ليس عقليا خالصا ولا وجدانيا محضا ، وانما هو مزاج من عقل ووجدان ، بل من الباحثين من يقول اننا اذا استعرضنا تاريخ الفن لاحظنا أن الذين أبدعوا أعظم روائعه الخالدة كانوا يمتازون بالعقول الخصبة الدراكة والمشاعر العميقة الحساسة ، ومن أصدق الشواهد على ذلك « ليوناردو داڤنشى » + ١٥١٩ Leonardo da Vinci الذى

---

(١) انظر المراد بهذا المذهب خارج علم الجمال فى مطلع حديثنا عن المذهب العقلى فى الفصل الثالث من الباب الثالث فى هذا الكتاب .

أبدى تفوقا ملحوظا فى مجال العلم والفن معا . وفيه وفى الكثيرين من عباقرة الفن قد نجد توازنا واضحا بين هبة الوجدان ونعمة العقل ، وبمقدار توافر هاتين الميزتين تكون العبقرية (١) .

وقد يكون من العسير التسليم بهذا الرأى . ولعل الأشيع — وهو الارجح فى ميزان الحكم فيما يلوح — أن يقال : ان الحكم الجمالى وان كان مزاجا من العقل والوجدان ، معا فان عبقرية الفن وحالة الجنون على تشابه ملحوظ ، اذ تمتاز لحظة الابداع الفنى الذى يسمونه يقظة العبقرية بأنها تؤثر فى روح العبقرى تأثيرا يقرب من حالة الجنون وهو بالفعل حالة جنون ! ووجه الشبه بين العبقرى والمجنون اتفاقها فى الارتباط خاصة باللحظة الحاضرة من الزمان دون غيرها من آناته . وتركيز كل منهما انتباهه فى شىء واحد بالذات حتى ولو كان تافها فى نظر الآخرين ، وفى الخلو من هدوء الطبع وفى الافراط فى التهيج والحساسية الناشئين عن الارهاف الشاذ للحياة العصبية والمخية ، وفقدان الذاكرة — على اعتبار أنهما لا يعيشان الا فى اللحظة الحاضرة ... وقد فسر شوپنهاور هذا التشابه بما فسر به جوهر العبقرية وماهيتها وهو سيادة ملكات المعرفة على نوازع الارادة والنشاط العقلى الذى ينشأ عن تلك السيادة ...

والى مثل هذا الاتجاه — فى ربط العبقرية بالجنون ذهب « كرتشمر » فى كتابه « سيكولوچية العباقرة » مستندا فى ذلك — كما استند غيره من أتباع هذا الاتجاه فيما نعتقد — الى استقراء حياة العباقرة وبيان

---

(١) Cunningham, op. cit., p. 364-6 (وقد نصح بالاطلاع على : Langfield فى كتابه السالف الذكر وخاصة ف ٣ — ٦ وكذلك :

K. Gordon, Aesthetics

E.D. Puffer, Psychology of Beauty

E. F. Carritt, The Theory of Beauty

ما فى سلوكهم من وجوه الشذوذ والانحراف (١) . وقد لا يكون هذا التشابه بين سلوك العبقرى وسلوك المجنون قاطعا فى اقرار الظاهرة . ولكنه أيسر السبل فيما يلوح .

ولكن بين الجنون والعبقرية حدا فاصلا ، ان شذوذ المجنون فى تصرفه وتفكيره ينبو عن المنطق فى حاضره ومستقبله ، أما شذوذ العبقرى فانه ينبو عن المألوف عند معاصريه ، ولكن المستقبل كفيل بفهم هذا الشذوذ وتقريره ، ان العبقرى يسبق على الدوام زمانه بأجيال ...

بقى أن نقول كلمة نتناول فيها مصدر العبقرية الفنية والنظريات التى قيلت فى تفسيرها :

مصدر العبقرية الفنية :

اتجه المحدثون من الباحثين الى محاولة الكشف عن مصدر العبقرية الفنية ومهبط وحيها ، وانتهت دراساتهم الى وضع نظريات يفسرون بها هذه الظاهرة نكتفى بالاشارة الى أشيعها بين الناس وأدناها الى عقولهم :

نظرية الالهام :

رد بعض فلاسفة الجمال مصدر العبقرية عند الفنان الى الالهام فيما سميه الشعراء ، أو الكشف والاشراق والحدس فيما يسميه الصوفية ، بمعنى أن الطبيعة البشرية عند بعض الناس مهيأة لتلقى الالهام الذى يهبط على صاحبه بغتة وبغير مقدمات تسلم اليه ، ان طبيعتهم مزودة بقدرة خارقة على الابداع الفنى مرجعها شعور مفاجىء غير مسبوق بتفكير عقلى ولا اختبار تجريبى ولا أى عمل ارادى ، فالخلق الفنى عند دعاة هذه النظرية مرجعه الى فطرة الفنان وما يعتريها من حالات التجلى التى لا تسلم اليها دراسة عقلية أو تجارب حسية .

---

(١) E. Kretschmer, Psychology of the Men of Genius, Eng. Trans. by R. B.. Cattell.

اذن فالفنان لا يعـرف فى أكثر الحالات مصـدر الهامه . يقـول ستيفنسون مؤلف دكتور چيكل ومستر هيـد ان العمل الحقيقى يقوم به مســاعد غير منظور يبقيه داخـل حجرة عالية مغلقة ... ينجز للمؤلف نصف عمله وهو مستغرق فى نومه . وينجز الباقى أثناء يقظته ! ويزعم « جوته » أنه كتب أحسن رواياته وهو فى غيبوبة تشبه حالات السبات الانتقالى (التجول أثناء النوم) Somnambulism ! ويصيح «فولتير » — وهو فى المسرح يشهد تمثيل احـدى رواياته : أحقا أنا الذى كتبت ذلك ؟ ويقول الشاعر الانجليزى « كولريدج » Coleridge ان سنة من النوم أخذته أثناء مطالعاته الصباحية فما أفاق منها حتى بادر بكتابة قصيدته المعروفة Kubla Khan حتى بلغ بيتها الرابع والخمسـين ، ثم خمدت نار الالهام فتركها ناقصـة ولم يعد اليها أبدا ! ويصرح ابن سيا بأن الكثير من وجـوه المشاكل قد تكشف له أثناء منامه ، والى مثـل هذا ذهب الشـاعر المعاصر چين ماسفيلد الذى زعم أنه رأى فى منامه قصيدته « المرأة تتكلم » منقوشـة بحروف بارزة على صفحة من المعدن، فكان عمله بعد اليقظة مقصـورا على نسخها ! واعترف « چاكوب بوهمه» أنه هو نفسه لا يعرف كيف يتم كتاباته بغير تدخـل من ارادته ، انه لا يدرى ماذا يجب أن يكتب ، فان كتب جاءت كتاباته من وحى الهام روحى ... وقد ابتدع « موزار » Mozart المزمار الساحر أثنـاء لعبة البلياردو ... الى آخر ما يرويه الفنانون فى هذا الصدد مما ذكرت بعضه المصادر التى أشرنا اليها .

نظرية اللاوعى :

وشبيه بهذا مذهب « فرويد » + ١٩٣٩ S. Freud ومدرسته (١) فى تفسـير الخلق الفنى ورده الى مكنونات اللاوعى unconsciousness اذ يقولون ان فى الانسـان نزعات شريرة وميولا ماجنة ورغبات عدائية تتنافى مع آداب المجتمع وتقاليده ومعتقداته ، ومن أجل هذا نقوم بكبتها لاخفائها عن أعين الناس ، وتقوم عقـائدنا وآدابنـا الاجتماعية بدور

(١) مدرسة التحليل النفسي Psycho-analysis

الرقيب الذى يحول دون ظهور هذه المكنونات المكبوتة فى اللاشعور . والتى ترتد فى الأغلب والاعم الى الغريزة الجنسية ، وهى تسبب عقدا تثير فى الوعى انفعالات تظهر فى أحلام اليقظة والنوم ، وتبدو فى اضطرابات عصبية أو تظهر فى انتاج فنى . وهكذا يصبح الخلق الفنى عند هذه المدرسة مجرد رمز لمكنونات مكبوتة فى اللاوعى ، به يتسامى الانسان فيظهر مشاعره الجنسية بعد أن أخفى حقيقتها عن الناس وأبداها فى صور مشروعة فى أعينهم . وبهذا تصبح آثار الفنان منفذا لرغباته الجنسية المكبوتة وقد طبق فرويد نظريته على الفنان ليوناردو دافنشى السالف الذكر (١) .

هذا اتجاه فى رد الخلق الفنى عند العباقرة من أهله الى الالهام الخفى أو مكنونات اللاشعور أثار ضيق علماء الاجتماع وجمهرة علماء النفس على السواء :

الالهام عند علماء الاجتماع :

فأما الاتجاه الاجتماعى فيضيق بكل مذهب يجعل الفن ظاهرة فردية تتصل بشعور الفنان أو عقله أو مكنونات اللاوعى عنده ، لأن الفن عند الاجتماعيين جمعى وليس فرديا ، انه يمثل نزعات الناس فى مجتمع يعيش تحت ضغط عرف وعقائد وتقاليد ، ويهدف الى خدمة هذا المجتمع الذى يعيش الفنان فى ظله ، ويتأثر به فى انتاجه ولا يملك الا التعبير عن مثل عليا يضعها له مجتمعه !

وقد كان « تين Taine » أول من قام بدراسة جادة فى « فلسفة الفن » ووضع مذهبا طبيعيا اجتماعيا ودرس الفن على نمط دراسة العالم الطبيعى للنباتات ، فاهتم بالبيئة وأثرها ، بل كان أول من أدخل كلمة « الوسط أو البيئة milieu والجو الأدبى moral temperature » وهما التعبيران اللذان شاعا بعده للدلالة على الحالة المعنوية والعقلية

---

(١) انظر كتابه :
S. Freud, Leonard da Vinci, Eng. Trans. by Brill 1932

العامة فى عصر ما . فكان يكتب عن الفن من خلال نظرته لتاريخ الحضارة الانسانية . محددا العوامل التى اثرت فى اتجاهات الانتاج الفنى خلال العصور . وكان يريد بالبيئة معناها الجغرافى والاجتماعى معا ، فالفنان يصور مناظر الطبيعة التى تحوطه . ويعبر عن روح العصر الذى يعيش فيه حتى لتبدو فى آثار فنه روح الحضارة التى يعاصرها والتقاليد التى تحكمه ... وبهذا تفسر عبقرية الفنان باعتبارها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها التى تعيش فى ظل المجتمع وتخضع لمناهج البحث التجريبية والتاريخية (١) . وتابعه فى هذا الاتجاه « دور كايم » + ١٩١٧ Durkheim ومدرسته الاجتماعية .

الالهام عند علماء النفس :

أما جمهرة علماء النفس فقد فسروا الالهام باعتباره ظاهرة فردية لا جمعية كما ظنه الاجتماعيون ، والالهام عندهم يصدر عن الفرد ولا يظهر فى تربة الا متى تهيأت له ، فانبثاق نوره يسبقه تحضير عقلى وعاطفى يؤذن بمجيئه ، والالهامات الخفية التى تحدث عنها الشعراء والفنانون الذين أسلفنا ذكرهم يمكن تفسيرها سيكولوجيا متى عرفنا ما سبق ظهورها من قراءاتهم وأبحاثهم ومشاهداتهموتأملاتهم فى المشكلة التى تشغل أذهانهم .

من هنا قيل ان تعليل الالهام تعليلا علميا يقتضى معرفة فترة التحضير التى تسبقه ، وقد يرتد اشباع الذهن بما يدور حول المشكلة الى أعوام طويلة تسبق نور الالهام ، فيقال ان لويس Lowes قد تمكن من أن يقتفى آثار قصيدة « كولريدج » السالفة الذكر الى خمس وعشرين عاما سبقت كتابتها ، وذلك باستقصائه قراءات كولريدج ومشاهداته أثناء أسفاره المتعددة .

ولا عجب أن يظهر الالهام أثناء النوم أو عقب الراحة والكمون ، لأن الراحة وتلاشى الانتباه يساعدان الانسان على مواصلة تفكيره من

---

(١) قارن : Külpe, p. 87

غير عائق . ومن هنا رجحت الدراسات السيكولوجية أن الالهام ينبثق نوره بعد فترة تحصيل واشباع — قد تطول — تليها فترة راحة أو كمون ، ولا مصادفة فى الأمر . فان الانسان هو الذى يهيىء ظروف المصادفة وليست المصادفة هى التى تهيىء له الهاماته .

وقد عرض الأستاذ جراهام والاس (١) لعملية الخلق العبقرى فى العلم والفن معا ، فردها الى أربع مراحل أولاها فترة الاعداد preparation وفيها يعرض المفكر أو الفنان لدراسة مشكلته من جميع نواحيها ، وثانيها مرحلة التفريخ incubation وفيها يختفى التفكير الشعورى الواعى ، هى فترة ركود وراحة ، وثالثها مرحلة ظهور « الفكرة السعيدة » مقترنة بأحداث سيكولوجية وتسمى بالكشف — فى لغة الصوفية — illumination ، ورابعها مرحلة التحقيق verification وتكون فى مجال التفكير العلمى .

ويصرح « والاس » بأن مرحلة التفريخ ضرورية للتمهيد لمرحلة الكشف ، وهو يتحدث عن كثير من العباقرة ، الذين تكشف عبقريتهم عن آثار رائعة بعد فترة ركود وتكاسل وراحة ، ولكن هذه الفترة مسبوقة لا محالة بتفكير جدى عميق ، ومعنى هذا أن الفنان يدرس مشكلته واعيا شاعرا فى فترة الاعداد ، ثم تنتقل المشكلة فى فترة الركود الى مجال اللاشعور وعندئذ يتكفل اللاشعور بايجاد الحل السعيد .

وهذا الرأى شبيه برأى أفلاطون من حيث ان الانتاج العبقرى يجىء بعد التفكير العميق الذى يعقبه ما يشبه الكشف الصوفى ، أن التفكير يفضى اليه ، ولكن هذا الانتاج لا يتم عن طريق هذا التفكير ، وقد كان أفلاطون يرى أن هذا النوع من الادراك مسبوق بدراسة طويلة وبحث عميق ينبثق بعدهما فى النفس نور كما ينبثق لسان من اللهب وسط نار ، أى أن هذا الادراك أشبه مايكون بالهام أو وميض يخالف كل المخالفة العمليات المنطقية والرياضية التى تقترن بالتفكير

---

(١) Graham Wallace فى كتابه فن التفكير The art of thought

والدراسة اللذين يسبقان فى العادة هذا الالهام المفاجىء (١) .

والغريب أن الذكاء لا يتحتم أن يقترن بالعبقرية ، ان العبقرية قدرة على الخلق والابداع . أداتها العقل — فى الخلق العلمى — أو الخيال — فى الخلق الفنى — أما الذكاء فهو — فى أشيع تعريفاته المعتمدة — القدرة على التخلص السريع من المآزق (٢) . وقد أثبت الاستقراء أن الكثيرين من العباقرة على ذكاء متوسط ، أو أقل من المتوسط ، وان كانوا قد أوتوا هبة القدرة على الخلق كاملة غير منقوصة .. !

تعقيب :

حسبنا هذا فى تفسير الباحثين لمصدر العبقرية الفنية ، ويكفى أن نقول فى التعقيب عليها أن النظر الى المشكلة من زاوية واحدة ضلال مبين ، وأدنى منه الى الصواب أن يقال ان الالهام مرده الى بواعث بعضها فردى يتصل بالاعداد العقلى والعاطفى واللاشعورى السابق لظهوره ، وبعضها الآخر اجتماعى ينحدر الى المجتمع بما فيه من أفكار ونظم وعادات ومعتقدات وغير هذا من عناصر الحضارة التى تسوده ، وهذه البواعث يتفاعل بعضها مع البعض الآخر خفية وعلانية حتى ينشأ عن تفاعلها ما نسميه بالالهام .

عرفنا الآن شيئا عن اتجاهات الباحثين فى فهمهم لطبيعة الجمال ومقاييس تقويمه ، ومصدر العبقرية الفنية وما قيل فى تفسيرها ، ولكن للجمال علما يعالج البحث فى مشاكله ، فلعل من المفيد أن نعرض له بكلمة تاريخية موجزة تزيد موضوعنا وضوحا :

---

(١) انظر Joad, Guide to Philosophy, 1936 ص ٣٢٩ — ٣٣٠ و ٣٢٨ وقارن كذلك كتاب مبادى علم النفس العام ص ٢٤٣ ومابعدها .

(٢) بل قيل ان الذكاء يتمثل فى قدرة صاحبه على التكيف السريع مع المواقف التى تواجهه واستغلالها لصالحه . ومن ثم يقترن الذكاء بالانانيــة !

(ب) علم الجمال

من تاريخ علم الجمال قديما وحديثا — اظهر مذاهب المحدثين في الجمال : المذهب المثالي — المذهب الطبيعي — المذهب الرومانسي

من تاريخ علم الجمال :

يراد به فلسفة الوجدان لأنه يعرض لدراسة الذوق الجمالي سيكولوجيا وتاريخيا واجتماعيا وميتافيزيقيا — فيما يقول بعض الباحثين (١) ؛ وقيل انه علم الجميل وفلسفة الفنون الجميلة ، وهو يتناول أحكام الجمال التي تعبر عن اللذة والألم وتعرض لدراسة الفن وآثاره (٢) ، وبهذا تصبح غايته وضع معايير للتمييز بين الجمال والقبح ورسم قواعد بمقتضاها يتحقق الجمال في الآثار الفنية .

وما من شك في أن الجمال قد أثار افتتان الناس من قديم الزمان ، وأن الانسان قد أبدع الآثار الجميلة قبل أن يفلسف موضوعها ، ثم عرض للبحث فيها بالنظر العقلي ومناهجه فكانت فلسفة الجمال ، واصطنع المناهج التجريبية في دراستها فكان علم الجمال التجريبي الذي انصرف عن دراسة الجمال كما ينبغي أن يكون ، الى البحث الواقعي فيه كما هو كائن بالفعل . فلنعرض لتأريخ البحث الجمالي في ايجاز :

لعل البحث في الجمال لمعرفة حقيقته وشروطه وقوانينه كان مرجع الفضل فيه الى اليونان ، وان كانوا قد خلطوا بين فلسفة الجمال وعلم الأخلاق وفلسفة ما بعد الطبيعة . وقد عنى أفلاطون + ٣٤٨ ق.م Ploto وأفلوطين + ٢٧٠ Plotinus بفحوى الحكم الوجداني من جمال وجلال ، واهتم أرسطو + ٣٢٢ ق.م Aristotle بوضع نظرية في طبيعة الفن ،

---

(١) W. Jerusalem, op. cit., p. 198-9.

(٢) Külpe, op. cit., p. 81-2.

وكانت هذه الدراسات تقوم على أسس فلسفية ولا تستند الى مناهج تجريبية فى دراسات الأحكام الجمالية .

ومثل هذا يمكن أن يقال فى فلسفة العصور الوسطى والكثير من مذاهب المحدثين فى هذا المجال ، لأنهم يقيمون بحثهم على أسس فلسفيه فيهتمون بوضع مثل عليا للخالق الفنى ويسلمون بفروض عامة عن دلالة الجمال وأهميته .

وقد كان الفيلسوف الألمانى « كرستيان ولف » + ١٩٥٤ C. Wolff قد قسم قوى الادراك الى عليا علمها المنطق الذى ينشد مثاله الأعلى فى الحق ، وقوى ادراك دنيا — وهى الحس — لم يذكر لها علما يعالجها، فذكر تلميذه «بومجارتن» + ١٧٦٢ A.G. Baumgarten علم الجمال » مقابلا لعلم المنطق ومعبرا عن كمال المعرفة الحسية ، كما أن المنطق يمثل كمال المعرفة العقلية ، وكان « بومجارتن » أول من استخدم علم الجمال Aesthetics بمعنى فلسفة الجميل ، وقد تابعه فى العمل على استقلال علم الجمال تلميذه « ماير » G.F. Meier وغيره من المحدثين

وما أن تقدمت الدراسات السيكولوجية فى ذلك الوقت وأشارت الى وجود قوة للوجدان حتى أدرك المفكرون أن الجمال ليس كمال المعرفة الحسية ، بل لا يتصل بالمعرفة بوجه من الوجوه ، وأن موضوعه هو هذا الوجدان من قوى النفس .

وشهد هذا القرن (الثامن عشر فى انجلترا) تقدما ملحوظا فى البحث الفلسفى فى الجمال . وأظهر من ساهموا فى هذا التقدم فى انجلترا « شافتسبرى » + ١٧١٣ Shaftesbury بفلسفته الجمالية فى الأخلاق على ما أشرنا من قبل . وفى اسكتلنده « بيرك » Burke و « هوم » Home بأبحاثهما السيكولوجية فى الجمال ، وفى ألمانيا — عدا من ذكرنا — « كانط » + ١٨٠٤ Kant الذى يعتبر المؤسس الحقيقى لعلم الجمال فى صورته العلمية ، جد فى التوفيق بين نظريات السابقين له وانتهى الى جعل موضوع علم الجمال شاملا لميدانين متميزين أولهما : وضع نظرية

فى الجمال والجلال Sublimity وثانيهما : البحث فى طبيعة الفن والمناهج التى تتبع فى تصنيف الفنون الجميلة .

واستمر الاتجاه النظرى فى البحث يسود فلسفة الجمال بعد «كانط». وظل منهج البحث عند فلاسفة الجمال يقوم على الاستنباط الذى يبدأ بالقضايا الكلية للبرهنة على صدق الأحكام الجزئية ، وأظهر ما يبدو هذا عند « هيجل » + ١٨٣١ W. Hegel وأتباعه من أمثال «ويس» H. Weiss « وفيشر » F.T. Vischer وعند « چون هربارت » + ١٨٤١ J.E. Herbart الذى يعتبر عند الكثيرين مؤسس علم الجمال بمعنى من معانيه ، وان كان قد أدمج الأحكام الاخلاقية فى الاحكام الجمالية حين جعل « الذوق » أداة ادراك القيم ووصفها ، وجعل وظيفته كشف العلاقات البسيطة التى تقوم فى الآثار الفنية ، وتثير فينا الشعور بالجمال، وحدد المثل العليا التى تصدر بمقتضاها الأحكام التى تقرر الجمال أو القبح ، وقد تابعه تلميذه « زيمرمان » R. Zimmermann الذى اهتم بتحديد المثل العليا للكمال — وهى التى أغفلها هربارت فى فلسفته .

وظهر مذهب المدرسة الرومانسية Rommanticism – التى سنعرض للحديث عنها بعد قليل — على يد شيلنج + ١٨٥٤ F.W. Schelling و « شليجل » + ١٨٢٩ Fr. Schlegel « شوپنهاور » + ١٨٦٠ F.W. Schopenhauer الذين اهتموا وغالوا فى تقدير الجمال والفن ، فيرى أولهم فى الطبيعة وكل كائناتها مظهرا من مظاهر الفن ، وتستبد البطولة أو العبقرية بثانيهم وتظهر آثارها فى الابداع الفنى المحرر من قيود الأديان والقوانين ، ويعتبر ثالثهم الشعور بالجمال أسمى ما يحظى به الانسان فى حياته .. الخ .

وعلى مثل هذه الحال كان موقف الفلاسفة من فلسفة الجمال حتى ضاقت طائفة منهم بالفلسفة ومناهجها الاستنباطية ، ونزعت الى تحويل علم الجمال الفلسفى الى علم وضعى يصطنع مناهج العلوم الطبيعية التجريبية الخالصة ، ويطبقها على الأحكام التى نصدرها على شعورنا باللذة ، بل على الفنون ذاتها وعلى المجهود الذى يبذل فى انتاج الآثار

الفنية المبدعة . وقد كان « تين » + ١٨٩٣ Taine فى كتابه « فلسفة الفن Philosophie de l'art أصـدق مثل لذلك — وقد عرفنا شيئا عن مذهبه فيما سلف .

ومن كبار الداعـين الى هـذا الاتجاه « جرانت ألين » + ١٨٨١ Grant Allen فى دراسـاته فى علم الجمال الفسيولوجى — وكذلك « هيرث » George Hirth قد حاولا أن يكشفا عن العوامل السيكولوجية والفسيولوجية التى ساعدت على الانتاج الفنى الرائع — ولا سيما فى مجال الفن التجسيمى Plastic art ثم « فخنر » + ١٨٨٧ G.T. Fechner الذى اهتم بدراسة المؤثرات الحسـية التى تثير فى النفس الشعور اللاذ أو المؤلم ، ودلل فى نجاح على ضرورة استخدام المنهج التجريبى فى علم الجمال (١) .

هذه كلمة مجملة موجزة عن بعض معالم البحث فى تاريخ الجمال . نعقب عليها باشارة خاطفة الى بعض مذاهب المحدثين فى الجمال .

أظهر مذاهب المحدثين فى علم الجمال :

قبل الحديث عن أظهر مذاهب المحدثين فى الجمال نمهد بالاشـارة الى أن علم الجمال التجريبى يبدو على صـورتين : معيارى أو فنى ، ووصفى أو تحليلى ، فأما أولهما فوظيفته أن يضـع قواعـد للفنـان ومقاييس للناقد ، انه يصور ما ينبغى أن يكون عليه الفنان المبدع فى انتاجـه الفنى ، وما ينبغى أن يكون عليه الناقد الممتاز فى فهمه للآثار الفنية وتذوقه لألوان الجمال وتمييزه بين الجميل والقبيح ، على أن المعيارية عند هؤلاء التجريبيين من العلماء تختلف عنها عـند الفلاسـفة العقليين ؛ لأن معيارية الجمال — كعلم تجريبى — تجعل القواعد التى

---

(١) فى تاريخ البحث فى الجمال أنظر Külpe, op. cit., ch. X. p. 81 ff. وكذلك Jerusalem ص ٢٠٠ ومابعدها وقارن : Max Schoen and others, Introduction to Philosophy (1947) فى الشطر الثالث فى فصوله الاربعة الاولى التى أرخت علم الجمال عند القدماء ومفكرى العصور الوسطى ثم ص ٥٠٥ — ٥٩٠ عن تاريخه عند المحدثين .

توضع مقيدة بزمان الفنان — أو الناقد — ومكانه وظروفه وأحواله . أما معيارية الجمال كعلم فلسفى فتجعل هذه القواعد عامة مطلقة تتخطى الزمان والمكان وتتحرر من ضغط الظروف والأحوال ، ومن ثم تكون صادقة صدقا مطلقا .

وعلم الجمال المعيارى — على النحو التجريبى الذى أسلفناه — لا يهتم كثيرا بدراسة المشاكل الرئيسة فى الجمال لمعرفة مبادئها وأصولها . لأن هذا النوع من البحث من شأن الدراسات الفلسفية الميتافيزيقية — ويعالج البحث فى الاسباب والبواعث التى تمكن الفنان من انتاجه الفنى .

أما علم الجمال الوصفى أو التحليلى فانه يحاول أن يكشف عن هذه المبادىء والبواعث فى حدود مناهجه ، رغبة فى معرفة الظروف التى تلهم الفنان حين يبدع آثاره الفنية ، كما يهدف من ناحية أخرى الى تفسير الطريقة التى بها تؤثر هذه الأثار الفنية فى المجتمع ، ومن هنا نرى أن مجال البحث فى علم الجمال الوصفى هو عقل الفنان من حيث النزوع الى معرفة المؤثرات التى تؤثر فيه ، والأذواق التى تميز عصره ، وبهذا يتحول علم الجمال آخر الأمر الى علم نفس وتاريخ ، وباتحاد مناهج البحث السيكولوجى والبحث التاريخى يتيسر لنا أن نفهم آثار الفن فهما دقيقا مقنعا (١) .

أما المذاهب التى عرفت فى الجمال عند المحدثين فحسبنا منها :

المذهب المثالى Idealism :

أشرنا فيما أسلفنا الى أظهر صور المثالية فى الفلسفة (نظرية المعرفة) والأخلاق (٢) ونضيف الآن أنها تطلق فى الفن ويراد بها اتجاه الفنان الى التعبير عما ينبغى أن يكون ، مع توكيد وجداناته وعواطفه

---

(١) Cf. Jerusalem, op. cit., p. 107 ff.

(٢) انظر ما كتبناه عن مذاهب المثاليين فى الفصل الثانى من الباب الثالث .

فى آثاره الفنية وعدم الوقوف عند نقل الحقائق نقلا حرفيا ، وبهذا يرفع الفن الجنس البشرى الى آفاق عليا فيتجنب الواقع الكريه الأليم ليصور الجمال الذى يدفع الى السمو ، ويقتضى هذا المذهب استبعاد كل خسيس منكر أو مبتذل من مجال التعبير الفنى .

المذهب الطبيعى (١) Naturalism :

وعلى عكس هذا الاتجاه يقف أتباع المذهب الطبيعى فى علم الجمال وهو مذهب الذين يرون أن الطبيعة « وحدها » هى المجال الصحيح لدراسة الفن ، وبهذا المعنى الرحب تنحصر مهمة الفنان فى أن يلاحظ الطبيعة عن كثب ، ويسجل بيئته المادية فى وضوح ، ومذهب الطبيعيين فى الفن — كمذهب الطبيعيين فى الفلسفة — يوجب على الفنان اغفال

(١) ويطلق المذهب الطبيعى فى الفلسفة (لا فى علم الجمال) ويراد به الاعتقاد بأن العالم لا يحتاج الى علة فائقة للطبيعة أو تدبير خارق للعادة ولكنه يقوم بنفسه ويبرهن على نفسه ويسوس نفسه ، وليس لعمل العالم غاية يهدف اليها . والحياة الانسانية — الفيزيقية والعقلية والخلقية والروحية حادثة طبيعية عادية تعى من كل وجوهها لعمليات الطبيعة العادية ، والقيم الاخلاقية يمكن تبريرها بأسباب طبيعية من غير ما حاجة للالتجاء الى قوة فائقة للطبيعة ومن غير توقع لجزاءات أو أقدار خارقة للعادة .

ويطلق المذهب الطبيعى أيضا فى فلسفة الاخلاق ، ويراد به اتجاه القائلين بأن غاية الافعال الخلقية أن يحيا الانسان وفقا للطبيعة ، ومن ثم لا يكبح شهواته وأهواءه فيما ظن بعض الطبيعيين . او يجعل تصرفاته تجرى وفقا للعقل — على اعتبار ان الطبيعة معناها العقل فيما ظن الرواقية ، أو يرتد الانسان الى الطبيعة ويهجر المدنية المصطنعة التى تبدو فى آثار العقل من علم وفن وفلسفة فيما ذهب « جان جاك روسو » أو يحقق الانسان رغباته ويشبع شهواته من غير عائق ويؤكد ذاته ويسخر من التضحية وغيرها من الفضائل التى أقرتها الاديان والاخلاق التقليدية وبذلك يمهد الطريق لوجود « السوبرمان » — فيما ظن « نيتشة » F. Nietzsche أما ما يراد بالمذهب الطبيعى فى الفن والاداب فقد أشرنا اليه عند حديثنا على التوحيد بين الجمال والخير وعرفنا شيئا عن موقف اميل زولا من الادب المكشوف (فى الفصل الاول من الباب الرابع)

— ويراد بالمذهب الطبيعى فى الدين استبعاد القول بالخوارق والمعجزات وارجاع حقائق الدين الى فعل العوامل الطبيعية وقوانينها ، أو الى تأثير الله موحدا مع النظام الطبيعى للعالم ، أما المذهب الطبيعى فى علم الجمال فهو ما نعرضه الآن فى صلب الكلام .

كما يطلق المذهب الطبيعى على الاتجاه الى استخدام المنهج التجريبى (العلمى) فى الدراسات التى أصبحت اليوم «العلوم الاجتماعية أو الانسانية».

كل حقيقــة خفيــة «hidden» واســتبعاد الماهيــة أو الجوهر الخفي essence من حســابه . ويفرض عليه ان يستبعد من ذهنه كل محاولة تهدف الى تصحيح الطبيعة بالتعبير عنها بما يسمونه بالصور المثالية التى يتجاوز أصحابها الواقــع الى الكمال الذى يتوهسونه . ومن الضلال — فى عرف هذا المذهب — أن يفرض الفنان على الطبيعة أحكاما تقويسية اعتقادا منه بأن الطبيعة ناقصــة يعوزها جهد الفنان ليزيل عنها النقص ويردها الى الكمال . وهو يخطىء أفدح الخطأ اذا اخـذ يتخير من مشــاهد الطبيعة ما يظن انه يثير الشعور بالجمال . ان مهمته لا تتجاوز تشريح البيئة التى تحوطه ووصف ما فيها .

ومن الضرورى أن نميز بين المذهــب الطبيعى والمذهب الرومانسى فى الفــن ، (أو الابتداعى فيما يسميه البعض) Romanticism فالرومانــــية تؤكد شعور الفنان بصفات الأشياء وخواصها ، والفنان أصــلا معنى بالتجارب التى تفضى اليها الطبيعة ، بينما يؤكــد المذهب الطبيعى ما فى الأشياء من خصــائص موضوعية لم تصدر عن ذات الفنان ومن هنا أوجب المذهب الرومانسى تدخــل الفنان فى الطبيعة ، بينمــا أوجب المذهب الطبيعى الحد من هذا التدخل ما أمكن ذلك .

ويطلق المذهب الطبيعى عادة على معتقدات مدرســة من الواقعيين ظهرت أشبه ما تكون بمدرســة الوضعيين ، وتزعمها « فلوبير » + ١٨٨٠ D. Flaubert و « اميل زولا » + ١٩٠٢ E. Zola و « موپاسان » + ١٨٩٣ Maupssant ويميز المذهب قــول زولا (١) : « ان المذهب الطبيعى منهــج علمى مطبق على الآداب » ويعتقد زوالا أن مهمة الفنان أن يسجل ما يقع فى الطبيعة ويفسره ، اذ ينبغى أن يكون الفن نسخة دقيقة من الطبيعة ، ولا يبلغ الفنــان هــذه الغاية الا بدراسة تحليلية للخلق والبواعث والسلوك .

ويرى أتباع المذهب الطبيعى أن جميع الأحــكام التى نصدرها عن

---

(١) فى كتابيه Le Roman Expérimental ثم Les Romanciers Naturalistes وانظر فى الفصــل الاول من الباب الرابع فى هذا الكتاب فيما كتبناه عن التوحيد بين الخير والجمال .

خيرية الأفعال وشريتها مجرد اصطلاح تعارف عليه النـاس ، وليس له أسـاس فى طبيعة الأشـياء . ومن ثم وجب أن يلتمس الفن فهم الاشياء دون أن يتجاوز هذا الى الامتداح والثناء أو القدح والذم . ان السلوك الانسـانى مظهر من مظاهر البيئة ، وواجب القصـاص أن يعرض هذا المظهر فى تفصيل واسهاب من غير أن يحاول التسامى به ومحالة تكملة ما يتوهمه نقصـا فيه ، ومن غير أن تفترض قـوى خفية أو يرتفع على ما يظنه قبحا .

المذهب الرومانسي Romanticism :

أما المذهب الرومانسى الذى أسلفنا الاشـارة اليه فيطلق فى عـلم الجمال وفى الفن على حركة ظهرت فى أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن الماضى ، وكان من أظهر دعاتها « نوڤاليس » + ١٨٠٢ F. Novalis والأخـان جيـوم شـليجل وفـردريك شـليجل (١) Schlegel و « رشتر » + ١٨٢٥ P. Richter فى ألمـانيا ، وچان جاك روسـو + ١٧٧٨ Rousseau و « شـاتو بريان » -- ١٨٤٨ F. Chateaubriand و « ڤكتور هوجو » + ١٨٨٥ V. Hugo و« لامارتين » + ١٨٥١ F. Lamrtine فى فرنسـا و « بليك » + ١٨٢٧ Blake و « شيلى » + ١٨٥١ P. Shelley و « بايرون » + ١٨٢٤ G. Byron فى انجلترا .

والرومانسية تشبه أن تـكون اتجاها عاما نحو الفن ووظيفتـه ، وتفسـيرا للخير والجمال وتأويلا للحياة . وغايتها ليست بدعة جديدة لأنها ــ بهذا الوضع ــ كانت على الدوام قائمة موجـودة بحيث يتعذر ردها الى عصر معين . وجوهر الرومانسـية يقوم فى الاستغراق فى الطبيعة ومحاولة ادراك ظواهرها على نحو مباشر سريع بسيط ، ومن ثم يعتبر أتباعها كل القواعد والنظم ومقتضيات العرف والآدب خططا اصطناعية وعوائق تحول دون ادراك الطبيعة وظواهرها والتمتع بها والتعبير عنها ومن هنـا كانت كراهيتهم للاتباعيـة (الكلاسـيكية) Classicism

(١) مات أولهما عام ١٨٤٣ م وثانيهما مات عام ١٨٢٩ م .

وهم يكبرون من شأن الصدق فى التعبير Sincerity والتلقائية والهوى . وبمقدار مغالاتهم فى تقدير الوجدان والخيال والعاطفة كان استخفافهم بالعقل ومنطقه . فمهمة الفن عندهم تقوم فى الاهتمام بملاحظة الجزئيات والمحسوسات ومشاهدة المشاعر والوجدانات التى تثيرها مشاعر الطبيعة مع تسجيلها فى أمانة ودقة . من غير أدنى محاولة لتجريد المعانى الكلية من الجزئيات المرئية ومن غير نزوع الى تكميلها والتسامى بها كما يتوهم المثاليون . أن الرومانسية تطالب معتنقيها من الفنانين بأن يشعروا فى حرية وعمق . وأن يعبروا عن مشاعرهم من غير أدنى كبت فنى أو ضبط اجتماعى أو قهر خلقى ، انها تلتمس فى آثار الفن وروائعه مؤثرا ينبه الخيال ويثير الوجدانات كنقطة بدء للعمل الحر وليس كموضوع للتأمل والتفكير .

والرومانسية تتفرع شيعا تلتقى كلها عند كراهية القيود التى تفرضها على الفنان سلطة ما ، والنفور من كل مانع يحول دون حرية التعبير عن الطبيعة ، والاقتناع بأن شعور الفنان بالخصائص الخفية فى الأشياء يحتل مكان الصدارة فى التعبير الفنى (١) .

حسبنا هذا اشارة خاطفة الى أظهر المذاهب الحديثة فى الجمال والفن . عسى أن يكون الحديث عنها مع ايجازه قد أضاء بعض المناطق الغامضة فى علم الجمال .

وبعد فان بين الفن والعلم هوة قد تبدو — فى بعض نواحيها — سحيقة القرار ! فان العلم كشف عن حقائق الواقع ، تنطمس خلاله شخصية العالم وتذوب فرديته ، أما الفن فانه خلق وابداع يصدر عن ذات الفنان وينبثق من أعماق نفسه ، وان كان الفنان نفسه يتأثر من غير شك بالمحيط الذى يعيش فيه . ويتفاعل مع تيارات الفكر والحياة التى تكتنفه (٢) .

---

(١) قارن D. Runes : p. 137, 205-6 وكذلك : Jerusalem, op. cit., p. 209-10

A.O. Lovejoy, Meaning of Romanticism for the Historian of ideas p. 272-3.

(٢) انظر خصائص التفكير العلمى فى الفصل الثانى من الباب الاول .

مصادر الفصل الثالث

بالاضافة الى المصـادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

Bosanquet. B.. Thiee Lectures on Aesthetics
Ried, L.A.. A Study in Aesthetics
Gilbert and Kuhn, Hist. of Aethetics
Ojden. C.K., and Richards T.A. Foundations of Aesthetics
Gilbert, K.E.. Studies in Recent Aesthetics
Gordon. K., Aesthetics
Parker, De Witt H., (1) Principles of Aesthetics 1949
(2) Aesthetics (in : 20th Century Philos., 1947.
Barritt. E. F., (1) An Introduction to Aesthetics. (Hutcheson's University Library)
(2) What is beauty, 1932
(3) (ed.) Philosophies of Beauty from Socrates to R. Bridges
Puffer E., The Psychology of Beauty, 1950
Alexander, S., Beauty and other Forms of Value
Burke, The Sublime and Beautiful
M. Vicar, The Philosophy of the Beautiful
Ducass, C.J. The Philos. of Art.
Collingwood, R.G., (1) Outline of Philosophy of Art
(2) Principles of Art
Honey, Science and Creative Arts
Santayana G.. The Sense of Beauty, 1890
Cousin, V.. Du Vraie, du Beau, du Bien
Danieron, Cours d'Aesthetique
Delacroix H., Psychologie de L'Art 1947
Rusu. L., Essai Sur la Création Artistique 1933
Taine H.. Philosophie de l'Art
Lolo, ch., L'Art et la Morals
Stace, W.T., The Meaning of beauty. 1929
Langfield, S.H., The Aesthetic Attitud. 1920
Birkhoff, G.D., Aesthetic Measure, 1933.

د . أميرة حلمي : مقدمة في علم الجمال .

كشاف ودليل ومعجم

(أ) كشاف بأشهر الاعلام

(ب) دليل بأهم المذاهب والنظريات والمدارس

(جـ) معجم فى ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل

كشاف بأشهر الاعلام [1]

---

(١) سنة الوفاة هى المذكورة بعد الاسماء ،وقد يشار الى تاريخ الميلاد ان كان صاحبه حياأو لم يبلغنا نبأ وفاته .

(١) قيل انه مات ٢٨٣ ق.م وهو غير اقليدس الميغارى (هجاء الاسمين مختلف فى الانجليزية ولكنه واحد فى الفرنسية) أنظر كذلك هامش ص ٣٧ وقد ترجم العرب كتاب أولهما فى الاصول « أى مبادىء الهندسة » وسموه الاسطقسات أى الاركان أو الاصول أو العناصر » فيما يروى القفطى .

(ت - خ)

(س)

دليل

بأهم المذاهب والنظريات والمدارس الفلسفية (١)

المذهب الابتداعي : أنظر الرومانسية
مذهب (مدرسة) الابيقورية
Epicureanism
مذهب الاتباعيين (أنظر المذهب الكلاسيكي)
مذهب الاتحاد (في التصوف الاسلامي):
مذهب (نظرية) الاتساق أو عدم التناقض : Consistency or non-Contradiction :
مذهب الاتصال (في الفلسفة الاسلامية):
مذهب الاتفاق : انظر مذهب المصادفة
مذهب الاثنينية : أنظر الثنائية
مذهب الاجتماعيين (أنظر مذهب الوضعيين) :
مذهب المدرسة الاجتماعية الفرنسية
Sociological School
مذهب الاختيار : أنظر حرية الاختيار
المذهب الارسطاطاليسي : أنظر مذهب المشائين
مذهب الاسميين Nominalism
المذهب الافلاطوني Platonism
مذهب أفلاطونيي كمبردج
Cambridge Platonism
مذهب الاكاديمية الجديدة
Neo-academy
مذهب الالحاد (أنظر مذهب الشرك والمذهب المادى) Atheism (
مذهب الالهيين الطبيعيين : أنظر مذهب الطبيعيين الالهيين
المذهب الآلي : أنظر مذهب الجواهر الفردة ــ ومذهب الماديين
مذهب الانانية أو الاثرة Egoism
مذهب الايثار : أنظر مذهب الغيرية

مدرسة الايليين Eleatic School
مذهب (مدرسة) الايونيين
Ionian School
مذهب البرجماتية : أنظر المذهب العملي
مذهب البيرونيين : أنظر مذهب الشك
المذهب التاريخي Historicism
مذهب التاليه أو مذهب المؤلهة
Theism
مذهب التجريبيين Empiricism
نظرية التحقق : أنظر الوضعية المنطقية
مدرسة التحليل النفسي
Psycho-analysis
مذهب تحضير الارواح Spiritism
(قارن مذهب الروحيين)
مذهب تداعي المعاني أو ترابطها :
Associationism
نظرية الترابط Coherence
مذهب التصوريين Conceptualism
التصوف ــ انظر مذهب الصوفية
نظرية التطابق Correspondence
مذهب التطور Evolutionism
مذهب التلفيق (أنظر مذهب التوفيق)
مذهب التعدد أو التكثر Syncretism
مذهب تناسخ الارواح
Transmigration
مذهب التوحيد أو الوحدانية
Monotheism
مذهب التوفيق والاختيار
Eclecticism
مذهب توكيد الذات Self-assrtion :
انظر مذهب الانانية)
نظرية التولد التلقائي
: Spontaeous Generation
مذهب التيقن أو الاعتقاديين
Dogmatism

---

(١) حذفنا منذ طبعتنا السادسة أرقام الصفحات من هذا الدليل .

مذهب الثنائية أو الاثنينية
: Dualism
مذهب الجبرية (أنظر الحتمية)
Fatalism
مذهب الجواهر الفردة (أو المذهب الآلى)
Atomism
مذهب الحاسة الخلقية
: Moral Sense
مذهب الحتمية
(أنظر : الجبرية) : Determinism
مذهب الحدسيين
: Intuitionalism or Intuitionism
مذهب حرية الاختيار
Indeterminism
مذهب الحسيين
Sensationalism or sensualism
مذهب الحلول Incaranation
أنظر مذهب وحدة الوجود — ومذهب الاتحاد) :
المذهب الحيوى Animism أنظر
مذهب انطاقة الحيوى .
مذهب القول بخوارق العادات
(اللا عقليين) Irrationalism or
Supernaturalism
مذهب الذاتيين Subjectivism
مذهب الذرات الروحية
Monadoogy
(أنظر الروحية المتكثرة) .
مذهب الذرائع Instrumentalism
(أنظر مذهب العمليين)
المذهب الرمزى (فى علم الجمال) .
Symbolism
مذهب الرواقية Stoicism
مذهب الروحيين Spiritualism
مذهب الروحية التاريخية
Historical Spiritualism
مذهب الروحية المتكثرة
Pluralistic Spiritualism
مذهب الروحية الواحداى
Monistic Spiritualism
مذهب الرومانسية أو الابتداعى أو
العاطفى فى علم الجمال
Romanticism or Sentimentalism
مذهب الزرادشتية Zoroastism
مذهب الزهد أو التنسك Asceticism
مذهب السعادة Eudomonism
مذهب السلوكية Behaviorism
مذهب (مدرسة) السوفسطائية
Sophism
مذهب الشرك Polytheism
مذهب الشك Scepticism
مذهب الشك المنهجى
Methodical doubt
مذهب الشيوعية أو الماركسية Communism or Marxism
المذهب الصورى أو النزعة المنطقية
Logicism or Formalism
مذهب الصوفية Mysticism
مذهب الطاقة الانانى
Egoistic Energism
أنظر مذهب الانانية
مذهب الشرك أو تعدد الآلهة
Polytheism
مذهب الطاقة (المذهب الحيوى)
Energism
مذهب الطاقة الغيرى : أنظر مذهب الغيرية
مدرسة الطبيعيين (فى الآداب والفنون وعلم الجمال)
L'Ecole naturaliste
مذهب الطبيعيين Naturalism
مذهب الطبيعيين الالهيين Deism
مذهب الظواهر Phenomenalism
مذهب أصحاب فلسفة الظواهر
Phenomenology
مذهب العرفان أو الغنوصية
Gnostioism
(أنظر مذهب اللا أدرية) .
مذهب العقليين Rationalism

مذهب (فلسفة) العمليين (البراجماتيين) Pragmatism
مذهب (نظرية) الغائية
مذهب الغنوصية : أنظر مذهب العرفان
Teleogical theory مذهب الغائيين
Altruism مذهب الغيرية أو الايثار
مذهب (النزعة) الفردية
Individualism
Pythagorianism مذهب الفيثاغورية
مذهب أو جماعة مدرسة فينا
Vienna (or Viennese circle)
مذهب الفطرة أو المعانى (الافكار) الفطرية Apriorism
(أنظر مذهب الحدسيين)
مدرسة القورينائية
Cyrenean School
المذهب الكلاسيكى أو الاتباعى
Classicism
Cynicism مذهب الكلبية
مذهب اللاأدرية Agnosticism (أنظر
مذهب العرفان ـ وقارن مذهب الشك)
Anti-naturalism مذهب اللا طبيعيين
Immateralism مذهب اللاماديين
Hedonism مذهب اللذة أو المنفعة (أنظر
مذهب المنفعة العامة) :
Materialism مذهب الماديين
مذهب المادية التاريخية :
Historical materialism
مذهب المادية الجدلية
Dialectic materialism
Mascism : مذهب الماركسية
مذهب المثالية (فى الآداب والفنون وعلم الجمال) = Idealism
مذهب المثالية الجديدة
Neoidealism
مذهب المثالية الذاتية (السيكولوجية)
Subjective

Personal I. مذهب المثالية الشخصيا
absolute مذهب المثالية المطلقة
objective مذهب المثالية الموضوعية
critical مذهب المثالية النقدية
نظرية (المثل الصور)
Theory od ideas
مذهب (فلسفة) المدرسيين (الاسكولانية)
Scolasticism
مذهب أو مدرسة المشائين (أتباع أرسطو)
Peripatetics
مذهب المصادفة أو الاتفاق
Occasionalism
مذهب المنفعة (أو اللذة أو السعادة) العامة
Universalistic hedoinism or Utilitarianism
Megaric school مدرسة الميغاريين
Relativism فلسفة النسبيين
Criticism المذهب النقدى
Realism المذهب الواحدى
(قارن مذهب التعدد ـ الثنائية)
مذهب الواقعية (فى الفلسفة)
Realism
/New R. مذهب الواقعية الجديدة
/Naive مذهب الواقعية الساذجة
مذهب الواقعية المادية ـ أنظر المادية الجدلية
مذهب الواقعية النقدية التقليدية
Critical (traditional) R.
Contemporary R. الواقعية المعاصر
مذهب الواقعية (فى الادب والفن وعلم الجمال) Realism
Existentialism فلسفة الوجوديين
Pantheim مذهب وحدة الوجود
: Positivism مذهب الوضعيين
(أنظر الوضعية المنطقية)
مذهب الوضعية (أو التجريبية) المنطقية (أو العلمية)
Logical (Scientifie) positivism or empiricism
Obviousness معيار الوضوح

معجم فى ترجمة المصطلحات الفلسفية الواردة بالكتاب

قارن :	Cf. = compare
ضـد :	opp. = opposite
انظر :	see =

ـ حين تعرض صفة وموصوف ، يسجلان فى باب الموصوف ، فمثلا : Psycho-analysis, Logical analysis يسجلان على هذا النحو :

تحليـل : **Analysis**

تحليل منطقى	**/Logical**
تحليل نفسي	**/Psycho**

معجم فى ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل الفلسفية

Abnigation/self, opp. self-love — انكار الذات ضد محبة الذات
Absolute, opp. relative — المطلق ضد النسبى
Abstraction — التجريد (العقلى)
Acadamic Scepticism, cf. academic or methodical doubt
مذهب الشك عند اتباع الاكاديمية ـ قارن الشك العلمى أو المنهجى
Academy : — الاكاديمية
/old — الاكاديمية القديمة (أكاديمية افلاطون)
/new — الاكاديمية الجديدة

Accident, opp. Substance — العرض ـ ضد الجوهر أو الماهية
Actuality, opp. potentiality — الوجود بالفعل ـ ضد الوجود بالقوة
Adaptation — تكيف
Adjustment — توافق
Aesthetics — علم (فلسفة) الجمال
Agnosticism, opp. gnosticism
مذهب اللاأدرية ـ ضد مذهب العرفان أو الغنوصية
Altruism opp. egoism
مذهب الغيرية أو الايثار ـ ضد مذهب الاثرة أو الانانية
Analysis : — تحليل
/Logical — تحليل منطقى
/Psycho — تحليل نفسي
Analytic Philosophy (Contrasted with Metaphysics)
الفلسفة التحليلية (تقابل الفلسفة الميتافيزيقية)
Annihilation (see dead) — الفناء (فى التصوف) :
Anthropology — علم الانسان أو الانثربولوجيا
Anthropo-Centrism, See : ego- — مركزية الانسان ـ أنظر مركزية الذات
a—priori, opp. à posteriori
أولى ـ بديهى ـ قبلى (سابق على التجربة)
ضد بعدى أو مكتسب بالتجربة
Apriorism = nativism — مذهب الفطرة أو المعانى الفطرية ـ
Approbation — استحسان (فى علمى الاخلاق والجمال)
Aristotelianism (see : peripateticism) — المذهب الارسطاطاليسي
Asceticism — مذهب الزهد أو التنسك
Associationism — مذهب تداعى المعانى أو ترابطها
Atheism, opp theism
مذهب الالحاد (أو الدهريين عند الغزالى ـ ضد مذهب التأليه أو مذهب المؤلهة)

Atom, opp. monad — الجوهر الفرد ـ قارن الذرة الروحية
Atomism, cf. monadism

مذهب الجواهر الفردة ـ ضد مذهب الذرات الروحية
Axiolgy — مبحث (فلسفة) القيم
Axioms, (cf. postulates) — أوليات ـ بديهات ـ قارن المسلمات
Behaviorism — مذهب السلوكية أو المذهب السلوكى (فى علم النفس)
Being, opp. nonbeing — الوجود أو الموجود ـ ضد العدم
Belief, opp. disbelief (cf. atheism)
الاعتقاد ـ ضد الانكار أو عدم الاعتقاد
Buddhism — مذهب أو عقيدة البودية
(Integral) Calculus — علم التفاضل والتكامل
Categorical imperatve (cf. Hypothetcal imp.)

الامر المطلق : عند كانط (قارن الامر المشروط أو المقيد)

Causal relation or connection — العلاقة العلية
Causality — العلية أو السببية
Causation (Principle of) — مبدأ العلية
Cause, opp. effect — العلة ـ ضد المعلول
/efficient — علة فاعلية
/final — علة غائية
/material — علة مادية
Certainty = certitude, opp. uncertainty — يقين ـ ضد ريب
Classicism — مذهب الاتباعية أو الكلاسيكية
Cogniscibility
Cognisibility — امكان المعرفة

Coherence theory — نظرية الترابط
Communism (cf. Socialism) — الشيوعية (قارن الاشتراكية)
Conception, opp. perception
تصور (المعانى الكلية) أو الادرال العقلى ـ ضد الادراك الحسي
Conceptualism — المذهب التصورى
Connate — باطنى
Conscience — الضمير (الاخلاقى)
Consciousness opp. unconsciousness

الشعور أو الوعى ـ ضد اللاشعور أو اللاوعى
Conscious Self — الانية أو الشعور بالذات أو الوعى بالذات
Consistency = non-contradiction — الاتساق = عدم التناقض
/inconsistency = Contradiction — عدم الاتساق = التناقض
Contradiction (Principle of non) — قانون عدم التناقض
Correspondence — الترابط (كمعيار للحق)
Creed — عقيدة دينية
Consistency = non-contradiction — نظرية الاتساق

Criterion = Standard, (See norms) مقياس أو مستوى
Critical Philosophy الفلسفة النقدية
Criticism المذهب النقدى
Custom = usage العرف
Cynics الكلبية ـ أو الكلبيون
Cynicism مذهب الكلبيين
Cyrenaics القورينائية أو القورينائيون
Dead (see Annihilation) : الفانى فى (التصوف)
Deduction (cf. induction, Syllogism)
الاستنباط (قارن الاستقراء ـ والقياس)

Deism المذهب الطبيعى الالهى (أو مذهب الطبيعيين فيما يسميه الغزالى
Determinism, opp. libertarianism or indeterminism)
مذهب الجبر أو الجبرية أو الحتمية ـ ضد مذهب الاختيار أو الحرية
Disinterestedness = impartiality النزاهة
Divinity = Godhead الالوهية
Doctrine = System (cf. Theory) مذهب ـ عقيدة (قارن نظرية)
Dogmas عقائد دينية
مذهب التيقن أو الاعتقاديين ـ ضد مذهب الشك
Dogmatism, opp. Scepticism
Doubt الشك أو الريبة
/academic or methodical (cf. Academic Scepticism)

الشك العلمى أو المنهجى ـ قارن شك الاكاديمية
/real or absolute = suspension of judgment, opp. dogmatism
الشك الحقيقى أو المطلق ـ تعليق الحكم ـ ضد مذهب التيقن
Doobting mania or madness جنون لشك
Dualism مذهب الثنائية أو الاثنينية أو الثنوية أو المذهب الثنائى
Eclecticism see (Syncretism) مذهب التوفيق أو الاختيار
Ecstasy الجذب أو الوجد (فى التصوف)
Egoism, opp. altruism
مذهب الاتانية أو الاثرة ـ ضد مذهب الايثار أو الغيرية
Ego-Centrism مركزية الانا أو الذات
Elimination/Self تنحية أو ابعاد الذات
Emanation الصدور أو الفيض
Empiricism, (cf. Sensulaism, rationalism, intuitionism)

التجريبية أو المذهب التجريبى وهو مذهب المشبهة فى الفلسفة الاسلامية
(قارن مذهب الحسيين ـ ومذهب العقليين ، مذهب الحدسيين)
Empiricism :
/Classical or traditional
التجريبية القديمة أو التقليدية (قرن ١٧ ـ ١٨)
/Modern التجريبية الحديثة (قرن ١٩)
/Scientific or logical التجريبية العلمية أو المنطقية

Energism — مذهب الطاقة أو المذهب الحيوى
/Altruistic — مذهب الطاقة الغيرى أو الايثارى
/Egoistic — مذهب الطاقة الانانى
Epicureanism — مذهب الابيقورية - أو المذهب الابيقورى
Epistemology = theory of knowledge
الابستمولوجيا أو نظرية (أو علم) المعرفة
Essence (cf. substance)
ماهية - كنه - خصائص الشيء (قارن جوهر)
Ethnology — علم الاجناس (أو الثنولوجيا)
Ethology — علم الاخلاق الاجتماعية
Existentialism — فلسفة الوجوديين أو الوجودية
Experience — الخبرة اليومية
Experiment — التجربة (العلمية)
Evolutionism — مذهب (نظرية) التطور
Eudaemonism (cf. Hedonism)
مذهب السعادة (الفردية عند اليونان) قارن مذهب اللذة
Facts = (cf. realities) — حقائق الواقع - وقائع -
Fatalism, see determinism — مذهب القضاء والقدر
Feeling = affection — وجدان

General, opp. particular — الكلى - ضد الجزئى
Generalization (See : universality) — تعميم (عند التجريبيين)
Genius — عبقرى
Gnosticism opp. agnosticism
مذهب العرفان أو الادرية - ضـــد اللاأدرية
Good/Supreme, highest, absolute, ultimate =Summum bonum
الخير الاسمى أو الاعلى أو المطلق أو الاقصى
Goodness — الخيرية
Group mind or Collective mind — العقل الجمعى
Hedonism = (cf. Eudaemonism)
مذهب اللذة (= المنفعة = السعادة)
Hedonism/egoistic or individualistic
مذهب اللذة الانانى أو اللذة الفردية
Hedonism/Universalistic = Utilitarianism
مذهب اللذة العامة أو المنفعة العامة
Holiness = workshipfulness
التقديس (باعتباره احدى القيم فى فلسفة القيم)
Humanism — المذهب الانسانى أو النزعة الانسانية
Hypnotism — التنويم المغناطيسي
Hypothesis — الفرض

Ideas — أفكار أو مثل (عند أفلاطون)
adventitious — أفكار عرضية
factitious — أفكار مصطنعة
innate = inborn — أفكار فطرية أو موروثة
Platonic — المثل الافلاطونية
Ideal = ultimate value — المثل الاعلى
Idealism, opp. realism
المثالية أو المذهب المثالى أو التصورى ـ ضد المذهب الواقعى
absolute — المثالية المطلقة
critical — المثالية النقدية
ethical — المثالية الاخلاقية
objective — المثالية الموضوعية
ontological — المثالية الوجودية أو الوجـــود العقلى
Subjective, psychological, Solipcism — المثالية الذاتية
Identity (Law of). — قانون الذاتية أو الهوية
Identity = sameness, opp. difference or otherness
الذاتية (كون الشيء هو ذاته) أو الهوية
Illumination — الكشف
Immaterialism (opp. materialism) — مذهب اللامادية
Imperative — أمر
Categorical — الامر المطلق (فى فلسفة كانط)
Hypothetical or conditional — الامر المشروط أو المقيد
Imperturbability = mental repose
طمأنينة النفس أو راحة البال (فى مذهب شكاك اليونان)
Incarnation (cf. pantheism)
مذهب الحلول (قارن مذهب وحـدة الوجود)
Indeterminism = libertarianism (cf. determinism)
مذهب الاختيار أو الحرية ضـــد الجبرية أو الحتمية
Induction (cf. deduction and Syllogism) — الاستقراء
Inspiration (cf. revelation) — الالهام (قارن الوحى)
Instrumentalism (cf. Pragmatism)
مذهب الذرائع (عند ديوى) : (قارن الفلسفة العملية عند وليم جيمس)
Integration — التكامل
Intellectualism = rationlism
المذهب العقلى أو مذهب العقليين فى علمى الاخلاق والجمال خاصة
Introspection = subjective observation
(منهج الاستبطان أو التأمل أو الملاحظة الباطنية فى علم النفس)
Intuition, (not conjecture) — الحدس (وهو غير التخمين)
Intuitional theory, opp teleological — نظرية الحدسيين
Intuitionism or intuitionalism — مذهب الحدس أو الحدسيين

Irrationalism = supernaturalism, opp. rationalism
مذهب اللاعقليين أو القائلين بخوارق العادات ـ ضد مذهب العقليين
Judgments
/Factual. opp. value
احكام الواقع أو الاحكام الواقعية ـ ضد احكام القيم أو الاحكام التقويمية
Logic علم المنطق
/Formal or Traditional المنطق الصورى أو التقليدى
Logistic, aljebra, algorithmic, mathematical, Symbolic
المنطق الجبرى ـ اللوغاريتمى ـ الرياضي ـ الرمزى
Logicism cf. Formalism النزعة الصورية أو المنطقية
Logistic المنطق الرياضي
Marxicism الفلسفة الماركسية
Materialism, opp. spiritualism
المادية ـ أو المذهب المادى ضـــد الروحية
/dialectic المادية الجدلية
Mechanism, cf. Materialism المذهب الآلى
Metaphysics (= First philosophy)
ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا (الفلسفة الاولى عند أرسطو)
Method منهج ـ طريقة
/of agreement
طريقة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع (عند مل)
/of concomitant variation
طريقة التغير النسبى أو التلازم فــى التغير
/of difference طريقة الاختلاف أو التلازم فى التخلف
/indirect or Jaint method ofagreement and difference
طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف أو التلازم فى الوقوع وفى التخلف
/deductive منهج الاستنباط العقلى
/inductive, Scientific or experimental
منهج الاستقراء أو المنهج العلمي أو التجريبى
Methodology
مناهج (أو طرائق) البحث العلمى ـ فلسفة العلوم ـ المنطق التطبيقى
Monadology مذهب الذرات الروحية
Monism, (see pluralism and dualism)
المذهب الواحدى (انظر مذهب التعدد ـ والثنائية)
Monotheism (see polytheism)
مذهب التوحيد (انظر مذهب الشرك)
Moral Sense مذهب الحاسة الخلقية
Moralitiy الاخلاقية
Amoral مالا شأن له بالاخلاق ـ مالا يخضـــع لحكم أخلاقى
النزعة اللا أخلاقية ـ ما يتنافى مع المتعارف من قواعد الاخلاق
Immoralism
Mystics = sufis (cf. Sophists) الصوفية (قارن السوفسطائية)

Maysticism = sufism (Cf. Sophism)
التصوف ـ بذهب الصوفية ـ (قارن مذهب السوفسطائية)
Microscope المجهار
Nativism = apriorism مذهب الفطرة ـ المعانى الفطرية
Naturalism opp. anti — naturalism
مذهب الطبيعيين ـ ضد مذهب اللاطبيعيين
Necessary = Self-evident
الضرورى أو البديهى أو الواضح بذاته
Necessary opp. Contingent واجب الوجود ـ ضد ممكن الوجود
Necesitarianism مذهب الحتمية أو الضرورة

مذهب الاسميين ـ ضد مذهب الواقعيين
Nominalism, opp. realism
Normative = regulative, opp. positive, descriptive
معيارى ـ ضد وضعى أو وصفى
Norms, see criterions معايير أو مقاييس
Objective opp. subjective موضوعى ـ ضد ذاتى
Objective reality حقيقة خارجية أو موضوعية
Objectivism مذهب الموضوعية
Objectivity, opp. subjectivity موضوعية أو عينية ـ ضد ذاتية
Obligation (What ought to be) الزام
Obviousness الوضوح (نظرية)
Occasionalism مذهب المصادفة أو الاتفاق
Ontology مبحث الوجود
Optimism, opp. pessimism الفتاؤل ـ ضد التشاؤم
Originality أصالة أو ابداع
مذهب وحدة الوجود (أنظر : الحلول)
Pantheism (see : incarnation)
Particulars, opp. univerals الجزئيات ضد الكليات
Perception, see : conception الادراك الحسي

Peripatecism (See : Aristelianism) مذهب المشائين (أتباع أرسطو
Permanence, opp. change الدوام ضد التغير
Phenomenalism فلسفة الظواهر
Pineal gland الغدة الصنوبرية
Platonism فلسفة أو مذاهب أفلاطون
/Neo مذهب الافلاطونية المحدثة
/Cambridge مذهب افلاطونى كامبردج
Pluralism = (cf. monism) مذهب التعدد
Polytheism (opp. : monotheism) مذهب الشرك أو تعدد الآلهة
Pornography الادب المكشوف
Positives sciences, (opp. normative) علوم وضعية ضد معيارية
Positivism فلسفة الوضعيين

Positivism/Logical الوضعية المنطقية
Postulates (See : aximos) مسلمات أو مصادرا ت
Potentiality, opp. actuality الوجود بالقوة
Pyrrhonism المذهب البيرونى (مذهب الشك المطلق)
Pythagoreanism مذهب الفيثاغورية
Pargmatism (see instrumentalism) المذهب العملى أو الفلسفة العملية
Prejudice حكم مبتسر
Probability الاحتمال أو الترجيح
Quantitative difference, opp. qualitative diff.
اختلاف كمي (فى الكم) ـ ضد اختلاف كيفى أو نوعى
Quantity, opp. quality الكم ضد الكيف
Quantification التكميم
Rationalism (cf. irrationalism, Empiricism)
مذهب العقليين أو المذهب العقلى
Reality (cf. fact) — opp. appearence الحقيقة ضد الظاهر
Reality/ultimate الحقيقة القصوى
Reasoning استدلال
Realism, opp. idealism and nominalism
المذهب الواقعى أو الواقعية ـ ضد المذهب المثالى والمذهب الاسمى
Realism/naïve مذهب الوقعية لساذجة
/critical مذهب الواقعية النقدية
Relative, opp. absolute نسبى ـ ضد مطلق
Relativism المذهب النسبى ـ أو النظرية النسبية
Repression, see : supressiosion كبت (لا ارادى) ـ انظر قمع
Responsibility تبعة أو مسئولية
Revelation (see : inspiration) وحى
Romanticism = sentimentalism
المذهب الرومانسي أو الابتداعى أو العاطفى (فى علم الجمال خاصة)
Satisfaction اشباع أو ارضاء
Scepticism, opp. dogmatism مذهب الشك
Scepticism/epistemological
مذهب الشك الابستمولوجى (فى نظرية المعرفة أو فى امكان العلم)
Scholasticism
مذهب المدرسيين (الفلاسفة الدينيين فى العصور الوسطى)
Sciences/normative علوم معيارية
/Positive علوم وضعية
/Social علوم اجتماعية أو انسانية
Scientism النزعة العلمية المتطرفة
Selection/natural الانتخاب الطبيعى
Self-evident-theory نظرية البديهى أو الواضح بذاته
Semantics
السيمانطيقا (وهى البحث فى دلالة الالفاظ فى الوضعية المنطقية)

Sensation — احساس

Sensationalism or sensualism (cf. empiricism and postivism)
مذهب الحسيين أو المذهب الحسي قارن المذهب التجريبى والمذهب الوضعى

Sentimentalism (see : romanticism) — المذهب العاطفى

Situations — مواقف (خصوصا عند الوجوديين)

Social work — الخدمة الاجتماعية

Sociology cf Anthropolgy — علم الاجتماع - قارن علم الانسان

Socialism. cf. communism — الاشتراكية أو مذهب الاشتراكيين

Solipcism (see : idealism) — المثالية الذاتية

Somnambulism = sleep walking or noctambulism
السبات الانتقالى أو التجول أثناء النوم

Sophism (see : sufism) — مذهب السوفسطائية

تحضير الارواح

Spiritual vision — نظرية الشهود (فى التصوف)

الروحية أو المذهب الروحى (انظر : المذهب المادى)
Spiritualism (see : materialism)

Spiritualism/monistic — مذهب الروحية الواحدى أو القول بوحدة لروح
/pluralistic — مذهب الروحية المتكثرة أو القول بتعدد الروح

Spontaneous generation — التولد التلقائى أو الذاتى

States — أحوال (عند الصوفية)

Stations — مقامات (عند الصوفية)

Statistics — علم الاحصاء

Stoicism — المذهب الرواقى أو فلسفة الرواقيين

Stoics — الرواقيون

Subjectivism opp. objectivism
مذهب الذاتيين - ضد مذهب الموضوعيين

Subjectivity (opp. objectivity) — الذاتية

Sublimation — اعلاء أو تسامى

Substance (opp. accident) — الماهية أو الجوهر (ضد العرض)

Sufism (see : mysticism and cf. sophism) — مذهب التصوف

Supernaturalism (see : irrationalism)
مذهب القائلين بخوارق العادات أو اللاعقليين

Supression see repression — قمع - واد (ارادى) - انظر ذ كبت

Survival of the fittest — بقاء الاصلح

Syllogism (cf. deduction and Indication) — القياس

Symbolism — المذهب الرمزى

Sympathy — مشاركة وجدانية أو تعاطف

Syncretism — مذهب التلفيق

System = doctrine (cf. theory) — مذهب

System نسق (فى المنطق)
Tautology تحصيل حاصل
نظرية الغائيين - ضد نظرية الحدسيين (فى الاخلاق)
Teleolgical theory, (opp. intuitional theory)
Theory المبرهنة (فى الرياضة - قضية تمت البرهنة عليها - أنظر
(See : Theorem نظرية (لم تتم البرهنة عليها - انظر
Teleology = finalism غائية
Telescope المقراب التلسكوب
Testimony شهادة الغير
Theism (opp. atheism) مذهب التأليه أو مذهب المؤلهة (ضد الالحاد)
/Monotheism مذهب التوحيد
/Polytheism مذهب الشرك وتعدد الآلهة
/Pantheism مذهب وحدة الوجود
Theology علم اللاهوت أو الفلسفة الالهية
Theory of ideas نظرية المثل (عند أفلاطون)
Theosophy
التصوف الاشراقى أو النظرى (ضدالعملى الذى يقوم على حياة التقشف والزهد) وقيل : حكمة الهية (مجمع)
Tradition التواتر
Transmigration مذهب تناسخ الارواح
Trignometry علم حساب المثلثات
Truth الحق أو الصدق
Universal, opp. relative — particular
عام (مطلق) ضد نسبى - جزئى
Universal validay الصدق المطلق (لا يحده زمان ولامكان)
Universality (see : generalization) الشمول (عند العقليين)
Utilitarianism = universalitic hedonism cf. Eudaemonism
مذهب المنفعة (أو اللذة) العامة
Values قيم
/extrinsic or instrumental قيم خارجية
/intrinsic قيم باطنية ذاتية
/moral قيم اخلاقية
/ultimate (see : ideals) قيم مطلقة أو مثل عليا
Vienna (or Viennese) circle مدرسة أو جماعة فينا

كتب توفيق الطويل

(ا) تأليفـــا :

* فلسفة الاخلاق : نشـأتها وتطورها ـ الطبعة الرابعة ـ تقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
* مذهب المنفعة العامة فى فلسـفة الاخلاق ـ تقوم بنشره دار النهضة العربيـة .
* جون ستورت مل (من سلسلة نوابغ الفـكر الغربى) تقـوم بنشره دار المعارف بالقاهرة .
* قصـة النزاع بين الدين والفلسفة ـ الطبعة الثـانية ـ تقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
* قصـة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والاســـلام ـ تقـوم بنشره دار الفكر العربى .
* مســائل فلسفية (بالاشتراك) طبعة ثالثة ـ تقـوم بنشره مكتبة مصر بالقــاهرة .
* مشــكلات فلسفية (بالاشتراك) طبعة رابعة ـ تقوم بنشره مكتبـة مصر بالقاهرة .
* الفكر الدينى الاســلامى فى مائة العام الاخيرة ـ الجامعة الامريكيـة ببيروت .
* قصـة الكفاح بين روما وقرطاجنة ـ الطبعة الثـالثة ـ تقـوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
* العرب والعلم فى عصر الاســـلام الذهبى ـ تقـوم بنشره دار النهضـة العربية بالقاهرة .
* التصــوف فى مصر ابان العصر العثمانى ـ تقوم بنشره مكتبة الآداب .
* الشعرانى إمام التصـوف فى عصره (من سلسلة أعلام الاســلام) تقوم بنشره مكتبة الحلبى بالقاهرة .
* الاحلام فى الفكر الاسلامى ـ دراسة مقارنة ـ الطبعة الثالثة ـ تقوم بنشره مكتبة الآداب .
* التنبؤ بالغيب عند مفكرى الاســلام (من سلسلة مؤلفــات الجمعيـة الفلسفية) تقوم بنشره مكتبة الحلبى .
* أسس الفلسفة : الطبعة السابعة ـ تقوم بنشره دار النهضـة العربيـة بالقاهرة .
* الفلسفة فى مسارها التاريخى ـ سلسلة كتابك ـ دار المعارف بالقاهرة .

=

(ب) ترجمة وتعليقا وتحقيقا :

* الفلسفة والالهيات (فى كتاب تراث الاسلام The Legacy of Islam من وضع الفرد جيوم رئيس مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة لندن - تقوم بنشره لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .

* علم الغيب فى العالم القديم : من وضع شيشرون - Ciero's Divination تقوم بنشره مكتبة الآداب .

* من تاريخ علم الاخلاق (بالاشتراك) من وضع هنرى سدجويك H. Sidwick أستاذ الفلسفة الاخلاقية بجامعة كمبردج - تقوم بنشره مكتبة الخانجى .

* افلاطون والاكاديمية (فى كتاب تاريخ العلم ج ٣ - من وضع جورج سارتون Satron) تقوم بنشره مؤسسة فرانكلين بالقاهرة .

* الدين والفلسفة والتاريخ - (فصل) من وضع كليمانت وب C. Weg - مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية - المجلد الثالث (العدد الثانى) .

* المغنى للقاضي عبد الجبار تحقيق بالاشتراك ج ٨ فى المخلوق و ج ٩ فى التوليد .

(ج) بحوث مطولة مسهبة :

* مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة - مجلة اساتذة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية .

* العقليون والتجريبيون فى فلسفة الاخلاق - مجلة أساتذة كلية الآداب القاهرة (١٩٥٢) .

* فلسفة الاخلاق الصوفية عند ابن عربى (بمناسبة مرور ٨٠٠ عام على مولده - الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الاعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة .

* خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين (عالم الفكر أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٤ - مجلد ٣ عدد ٤) .

* لقطات علمية من تاريخ الطب العربى - عالم الفكر (مجلد ٥ عدد ١) .

* القيم العليا فى فلسفة الأخلاق - عالم الفكر مجلد ٦ عدد ٤ (يناير - مارس ١٩٧٦) .

بخلاف ما للمؤلف من مقالات مؤلفة أو مترجمة